SLAVOJ ŽIŽEK

HEGEL

EN UN CEREBRO CONECTADO

Hegel en un cerebro conectado

Para Jela, con amor.
Nada más, pero esto es suficiente.

Hegel en un cerebro conectado

Slavoj Žižek

Contenido

Introducción “Un día, tal vez, el siglo será hegeliano”

1. El Estado policial digital. La venganza de Fichte contra Hegel

2. La idea de un cerebro conectado y sus limitaciones

3. El impasse de la tecnognosis soviética

4. La singularidad. El giro gnóstico

5. La caída que nos hace semejantes a Dios

6. Reflexividad del inconsciente

7. Una fantasía literaria. El innombrable sujeto de la singularidad

Un tratado sobre el Apocalipsis digital

- ¿Apocalipsis con o sin reino?
- Caída de la caída
- La economía libidinal de la singularidad
- El fin de la historia

Introducción
"Un día, tal vez, el siglo será hegeliano"

En 2020 se celebra el 250 aniversario del nacimiento de Hegel. ¿Es Hegel sólo una curiosidad histórica o su pensamiento sigue dirigiéndose a nosotros? "Un jour peut-être, le siècle sera Deleuzien", escribió hace décadas Michel Foucault en una reseña de uno de los libros de Gilles Deleuze. La hipótesis del presente libro es que, en cierto sentido, si el siglo XX no fue deleuziano, sino marxiano, el siglo XXI será hegeliano. Esta afirmación no puede sino parecer un alarde de locura: en nuestro universo de la física cuántica y la biología evolutiva, de las ciencias cognitivas y la digitalización, del capitalismo global y el totalitarismo, ¿Hegel no está simplemente fuera? Nuestro primer punto no es que Hegel viera de alguna manera todo esto o tuviera una premonición de ello — no, no lo vio, y sabía que no podía verlo. El "Saber Absoluto" hegeliano no implica que Hegel "lo supiera todo", sino que representa precisamente la realización de un límite insuperable. Recordemos el enfático rechazo de Hegel a "dar instrucciones sobre cómo debe ser el mundo" en el "Prólogo" de su *Filosofía del Derecho*:

> Para añadir una palabra sobre *enseñar* cómo debe ser el mundo, digamos que de todos modos la filosofía siempre llega tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo tan sólo después de que la realidad ha completado y terminado su proceso de formación. […] Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, es que una figura de la vida ha envejecido y con gris sobre gris no se puede rejuvenecer, sino sólo conocer; la lechuza de Minerva tan sólo emprende su vuelo cuando comienza su crepúsculo.[1]

Robert Pippin señaló la implicación obvia (aunque raramente extraída) de esta afirmación: tiene que aplicarse también al concepto de Estado desplegado en

su propia obra *Filosofía del Derecho* — el hecho de que Hegel fuera capaz de desplegar su concepto significa que el crepúsculo está cayendo sobre lo que los lectores de Hegel suelen percibir como una descripción normativa de un modelo de Estado racional. Por eso el pensamiento de Hegel representa una apertura radical hacia el futuro: no hay en Hegel ninguna escatología, ninguna imagen del futuro luminoso (u oscuro) hacia el que tiende nuestra época. Puede parecer no menos obvio que, por esta misma razón, Hegel es la peor elección posible para un pensador a través de cuya lente se debe leer nuestro presente: sí, estaba totalmente abierto hacia el futuro, pero ¿no era por esta misma razón incapaz de arrojar ninguna luz sobre él?

Nuestra apuesta es aquí exactamente lo contrario de esta perogrullada "obvia": precisamente por estar totalmente "desfasado", el pensamiento de Hegel proporciona unas lentes únicas para percibir las perspectivas y amenazas de nuestro tiempo. Ser hegeliano hoy no significa construir un nuevo ideal (de reconocimiento pleno, de Estado racional, de conocimiento científico), y luego analizar cómo y por qué no estamos todavía allí y cómo llegar. Lo que significa es actuar como un verdadero post-hegeliano: tomar a Hegel no como una conclusión sino como un punto de partida y preguntar: ¿cómo se vería nuestro estado actual de cosas desde este punto de partida? Una vez más, ¿qué pasa si Hegel nos permite una mejor comprensión (adecuada) precisamente de aquellos fenómenos que son claramente post-hegelianos, que representan lo que "Hegel no podía imaginar"?

Un enfoque hegeliano...

¿Pero a qué Hegel me refiero? ¿Desde dónde hablo?[2] Para simplificar al máximo, la tríada que define mi postura filosófica es la de Spinoza, Kant y Hegel. Spinoza es posiblemente la cúspide de la ontología realista: hay una realidad sustancial ahí fuera, y

podemos llegar a conocerla a través de nuestra razón, disipando el velo de las ilusiones. El giro trascendental de Kant introduce aquí una brecha radical: no podemos acceder nunca al modo en que las cosas son en sí mismas, nuestra razón está constreñida al dominio de los fenómenos, y si intentamos llegar más allá de los fenómenos a la totalidad del ser, nuestra mente queda atrapada en antinomias e inconsistencias necesarias. Lo que hace Hegel aquí es plantear que no hay una realidad en sí misma más allá de los fenómenos, lo que no significa que todo lo que hay sea la interacción de los fenómenos. El mundo fenoménico está marcado por la barra de la imposibilidad, pero más allá de esta barra no hay nada, ningún otro mundo, ninguna realidad positiva, por lo que no estamos volviendo al realismo prekantiano; es sólo que lo que para Kant es la limitación de nuestro conocimiento, la imposibilidad de alcanzar la cosa-en-sí, está inscrita en esta cosa en sí misma.

Pero, de nuevo, ¿puede Hegel seguir desempeñando este papel de horizonte insuperable de nuestro pensamiento? ¿La verdadera ruptura con el universo metafísico tradicional, la ruptura que define las coordenadas de nuestro pensamiento, no tiene lugar más tarde? El indicio más seguro de esta ruptura es la sensación visceral que nos invade cuando leemos algún texto metafísico clásico: algo nos dice que hoy, sencillamente, ya no podemos pensar así... ¿Y no nos invade también esa sensación visceral cuando leemos las especulaciones de Hegel sobre la Idea absoluta, etc.? Hay un par de candidatos para esta ruptura que hace que Hegel ya no sea nuestro contemporáneo, empezando por el giro post-hegeliano de Schelling, Kierkegaard y Marx, pero este giro puede explicarse fácilmente en los términos de una inversión inmanente del tema idealista alemán. Con respecto a los temas filosóficos que predominaron en las últimas décadas, un nuevo y más convincente caso para esta ruptura fue hecho por Paul Livingston, quien, en su *The Politics of Logic*,[3] lo ubicó en el nuevo espacio simbolizado por los nombres “Cantor” y “Goedel”, donde, por supuesto,

“Cantor” representa la teoría de conjuntos, a través de procedimientos autorrelacionados (conjunto vacío, conjunto de conjuntos), y nos obliga a admitir una infinidad de infinitos, y “Goedel” por sus dos teoremas de incompletitud que demuestran que —para simplificar al máximo— un sistema axiomático no puede demostrar su propia consistencia ya que genera necesariamente enunciados que no pueden ser probados ni refutados por él.

Con esta ruptura, entramos en un nuevo universo que nos obliga a dejar atrás la noción de una visión consistente de (toda) la realidad. (Incluso el marxismo, al menos en su forma predominante, puede considerarse todavía como un modo de pensamiento que pertenece al viejo universo: elabora una visión bastante consistente de la totalidad social, en algunas versiones incluso de la totalidad de la realidad). Sin embargo, el nuevo universo no tiene nada que ver con el irracionalismo de la *Lebensphilosphie* cuyo primer representante fue Schopenhauer, es decir, con la idea de que nuestra mente racional es sólo una fina superficie y que las verdaderas bases de la realidad son las pulsiones irracionales. Permanecemos dentro del dominio de la razón, y este dominio está privado de su consistencia desde dentro: las inconsistencias inmanentes de la razón no implican que haya alguna realidad más profunda que escape a la razón; estas inconsistencias son en cierto sentido “la cosa misma”. Nos encontramos así en un universo en el que las incoherencias no son un signo de nuestra confusión epistemológica, del hecho de que nos hemos perdido “la cosa misma” (que por definición no puede ser incoherente), sino, por el contrario, un signo de que hemos tocado lo real.

Las raíces de todas estas inconsistencias son, por supuesto, las paradojas de la autorrelatividad, de que un conjunto se convierta en uno de sus propios elementos, de que un conjunto incluya un conjunto vacío como uno de sus subconjuntos, como su propio sustituto entre sus subconjuntos. La perspectiva hegeliano-lacaniana concibe estas paradojas como un indicio de la presencia

de la subjetividad: el sujeto sólo puede surgir en el desequilibrio entre un género y su especie, el vacío de la subjetividad es, en última instancia, el conjunto vacío como la especie en la que un género se encuentra a sí mismo en su determinación opuesta, como habría dicho Hegel. Pero, ¿cómo puede el mismo rasgo ser el signo de la subjetividad y simultáneamente el signo de que tocamos lo real? ¿Acaso no tocamos lo real precisamente cuando logramos borrar nuestro punto de vista subjetivo y percibimos las cosas "como son realmente", independientemente de nuestro punto de vista subjetivo? La lección tanto de Hegel como de Lacan es exactamente la contraria: toda visión de la "realidad objetiva" está ya constituida a través de la subjetividad (trascendental), y sólo tocamos lo real cuando incluimos en el ámbito de nuestra visión el recorte en lo real de la propia subjetividad.

La metafísica de la subjetividad aborda estas paradojas mediante la noción de reflexividad como rasgo básico de la autoconciencia, de la capacidad de nuestra mente de relacionarse consigo misma, de ser consciente no sólo de los objetos sino también de sí misma, de cómo se relaciona con los objetos. El gesto elemental de la reflexividad es el de dar un paso atrás e incluir en el cuadro o la situación que uno está observando o analizando su propia presencia; sólo así se puede obtener la imagen completa. Cuando, en una novela policíaca, el investigador está analizando la escena del crimen, tiene que incluir en ella su propia presencia, su propia mirada —a veces, el crimen está literalmente escenificado para él, para atraer su mirada, para involucrarlo en la historia—. (En algunas películas, el detective que investiga un asesinato descubre que es directamente su destinatario, es decir, que el asesino pretendía que el crimen fuera una advertencia para él). Del mismo modo, en una de las novelas de Perry Mason, éste asiste al interrogatorio policial de una pareja sospechosa de asesinato y no puede entender por qué el marido narra de buen grado todos los detalles de lo que la pareja estaba haciendo el día del asesinato, pero luego lo entiende: el verdadero

destinatario del detallado informe del marido era su mujer, es decir, aprovechó la oportunidad de estar juntos (los dos se mantuvieron separados en la cárcel) para contarle su falsa coartada, la mentira a la que ambos deberían atenerse... También se puede imaginar una historia en la que el relato que el presunto asesino cuenta a la policía es una velada amenaza de chantaje a uno de los detectives de la policía presentes. Lo que todos estos casos comparten es el hecho de que para entender una declaración hay que identificar a su destinatario. Por eso un detective necesita una figura como el Watson de Holmes o el Hastings de Poirot, alguien que represente al gran Otro en su vertiente del sentido común, la mirada que el asesino tenía a la vista cuando cometió el crimen.

Lo que se hace palpable con la ruptura de Cantor/Goedel es toda la extensión de las paradojas autorreferenciales que pertenecen a la subjetividad: una vez que incluimos nuestra propia posición en la imagen del todo, no hay manera de volver a una visión del mundo consistente. La ruptura Cantor/Goedel hace imposible una totalidad consistente. Tenemos que elegir entre la totalidad y la consistencia, no podemos tener ambas al mismo tiempo, y esta elección se actualiza en las dos orientaciones del pensamiento del siglo XX bautizadas por Livingston: genérica (la postura de Badiou de optar por la consistencia a expensas de la totalidad) y paradójica-crítica (optar por la totalidad a expensas de la consistencia — en esta olla, Livingston arroja no muy convincentemente a Wittgenstein, Heidegger, Levi-Strauss, Foucault, Deleuze, Derrida, Agamben y Lacan). En este punto se advierte el primer hecho extraño en el edificio de Livingston, un desequilibrio sorprendente: aunque lo paradójico-crítico y lo genérico se presentan como dos formas de abordar el nuevo universo que hace imposible la totalidad consistente, tenemos por un lado una multiplicidad de pensadores muy divergentes y por otro un solo nombre, Badiou. La implicación de este desequilibrio es clara: demuestra que el verdadero tema del libro de Livingston es ¿cómo dar una respuesta

paradójica-crítica adecuada al enfoque genérico de Badiou? Livingston trata a Badiou con gran respeto y es muy consciente de que los fundamentos lógicos y políticos de su posición genérica están elaborados de forma mucho más precisa que las respectivas posiciones de los principales representantes del enfoque paradójico-crítico. Lo que hace que Badiou sea tan importante es que elabora explícitamente su posición sobre el tema indicado por el título del libro de Livingston, "la política de la lógica [*The Politics of Logic*]": las profundas implicaciones políticas del tema filosófico-lógico de la consistencia, la totalidad y las paradojas de la autorreferencia. ¿Acaso tales paradojas no se encuentran en el corazón mismo de todo edificio de poder que tiene que imponerse de manera ilegítima y luego legitimar retroactivamente su ejercicio del poder?

Aunque aprecio profundamente el enfoque de Livingston, mis diferencias con él son múltiples. En primer lugar, la dualidad básica del universo del pensamiento que precede a la ruptura Cantor/Goedel no es para mí la que se da entre lo ontoteológico y lo criteriológico, sino la que se da entre lo ontológico (en el sentido de la ontología universal realista) y lo trascendental — entre Spinoza y Kant, por dar dos nombres ejemplares. En segundo lugar, la verdadera ruptura con este universo la promulga ya Hegel, y el pensamiento posthegeliano es una regresión con respecto a Hegel. La postura de Livingston con respecto a Hegel es clara: si bien admite que la dialéctica de Hegel es un caso ejemplar de totalidad inconsistente, afirma que, no obstante, en el pensamiento de Hegel esta inconsistencia se "supera" en última instancia en una totalidad más amplia de autodesarrollo racional, de modo que los antagonismos y las contradicciones se reducen a momentos subordinados del Uno. Aunque este punto de vista puede parecer casi evidente, hay que cuestionarlo. Hegel difiere de la postura paradójico-crítica no porque en su pensamiento todos los antagonismos y contradicciones estén "superados" en el Uno de la

totalidad dialéctica — la diferencia es mucho más sutil.

Para explicar esta diferencia, hagamos un rodeo por Lacan. Para un lacaniano, es inmediatamente evidente que la dualidad de Livingston entre genérico y paradójico-crítico se ajusta perfectamente a la dualidad del lado masculino y del lado femenino de las "fórmulas de sexuación". La posición genérica de Badiou es claramente "masculina": tenemos el orden universal del ser (cuya estructura ontológica se describe detalladamente en la obra de Badiou), y la excepción de los eventos de verdad que pueden ocurrir ocasionalmente. El orden del ser es consistente y continuo, obedece a reglas ontológicas estrictas, no permite paradojas autorreferenciales; es un universo sin unidad preestablecida, un universo compuesto de multitudes de multitudes, de muchos mundos y muchos lenguajes. Badiou proporciona aquí una gran lección contra la sabiduría tradicional según la cual la vida es un movimiento circular y, en última instancia, todo vuelve al polvo:[4] este círculo cerrado de la realidad, de su generación y corrupción, no es todo lo que hay; los milagros ocurren de vez en cuando, el movimiento circular de la vida está suspendido por la irrupción de algo que la metafísica y la teología tradicionales llamaban eternidad, un momento de estasis en el doble sentido del término (fijación, congelación del movimiento de la vida, y simultáneamente perturbación, inquietud, el surgimiento de algo que se resiste al flujo regular de las cosas). Pensemos en el enamoramiento: es una perturbación radical de mi vida habitual, y mi vida se congela por la fijación en el amado... En contraste con esta lógica del orden universal del Ser y su eventual excepción, el enfoque paradójico-crítico se centra en las inconsistencias y perturbaciones inmanentes del orden del Ser mismo. No hay excepción del Ser, no porque el orden del Ser sea todo lo que hay, sino porque, para decirlo en términos especulativos, el análisis paradójico-crítico demuestra cómo *este orden es ya en sí mismo su propia excepción*, sostenida por las permanentes violaciones de sus propias reglas. Aunque Badiou describe en

términos precisos cómo los vacíos y lagunas (entre la presencia y la representación) en el orden del Ser hacen posible un Acontecimiento, no obstante, define el Acontecimiento como una intrusión milagrosa que perturba la continuidad del Ser, como algo que no forma parte del Ser.[5]

Sin embargo, desde el punto de vista paradójico-crítico, el orden del Ser está constitutivamente pulverizado y perturbado desde dentro —en términos freudianos, y en la medida en que Badiou se refiere constantemente al orden del Ser humano como la búsqueda supervivencialista de los placeres, se podría decir que Badiou descuida la dimensión de lo que Freud llamó la "pulsión de muerte", la fuerza perturbadora del no-ser en el corazón del Ser. De este modo, pasamos de la lógica "masculina" a la "femenina": en lugar del orden universal del Ser perturbado por eventuales excepciones, el propio Ser está marcado por una imposibilidad básica, el no-todo.

Livingston advierte con perspicacia el precio que Badiou tiene que pagar por su ontología matemática universal y consistente: tiene que plantear como constituyentes básicos de la realidad la multitud y el vacío, "multitudes de multitudes" que emergen del vacío y no a través de la autodiferenciación del Uno. En el universo de Cantor-Goedel, sólo se puede obtener una universalidad consistente si el Uno se excluye de él en el nivel más básico —lo Uno emerge en un segundo tiempo, como resultado de la operación de contar que constituye de la multitud un mundo. En este nivel, también tenemos una multiplicidad irreductible de mundos — cuerpos, mundos, lenguas, todos son múltiples, imposibles de totalizar bajo algún Uno. La única universalidad verdadera, la única universalidad capaz de imponer un Uno que atraviese la multiplicidad de cuerpos y lenguas (y también de "mundos") es la universalidad de un Acontecimiento. En la política, en el nivel del Ser sólo hay una multiplicidad de cuerpos y lenguas, o de "mundos" (culturas), por lo que todo lo que podemos conseguir en este nivel es una especie de multiculturalismo liberal y de tolerancia de la

diferencia irreductible, todo proyecto de imposición de un Proyecto universal que unifique toda la cultura —como el comunismo— tiene que aparecer como una imposición violenta opresiva. A diferencia del enfoque genérico de Badiou, el enfoque paradójico-crítico no acepta la prioridad ontológica de lo múltiple sobre lo Uno: por supuesto que todo Uno está minado, fracasado, fracturado por antagonismos e inconsistencias, pero está aquí desde el principio como la imposibilidad que abre el espacio para la multiplicidad. Con respecto al lenguaje, la Biblia tiene razón con su parábola de la torre de Babilonia: la multiplicidad de lenguas presupone el fracaso de la Lengua Única. Esto es lo que pretende Hegel con su noción de "universalidad concreta": el encadenamiento de fracasos. Las múltiples formas de Estado surgen porque el Estado es en sí mismo un concepto inconsistente/antagonista.

Para decirlo de otra manera, el movimiento elemental de la universalidad concreta es convertir la excepción a una universalidad en el elemento que fundamenta esta universalidad misma. Tomemos un caso quizá sorprendente, el de los judíos y el Estado de Israel. Alain Finkielkraut escribió: "Los judíos, hoy han elegido el camino del arraigo".[6] Es fácil discernir en esta afirmación un eco de Heidegger que, en su entrevista en *Spiegel*, afirma que todo lo esencial y lo grande sólo puede surgir de que tengamos una patria, de que estemos arraigados en una tradición. La ironía es que se trata de un extraño intento de movilizar los tópicos antisemitas para legitimar el sionismo: el antisemitismo reprocha a los judíos su falta de raíces, y es como si el sionismo tratara de corregir este fracaso proporcionando tardíamente a los judíos raíces... No es de extrañar que muchos antisemitas conservadores apoyen ferozmente la expansión del Estado de Israel. Sin embargo, el problema de los judíos de hoy es que ahora intentan echar raíces en un lugar que durante miles de años no fue suyo, sino que estuvo habitado por otros pueblos. La solución no es volver a normalizar a los judíos para convertirlos en otra nación arraigada,

sino dar la vuelta a la perspectiva: ¿y si los judíos, como excepción, son un verdadero sustituto de la universalidad, es decir, si, en el nivel más radical, "todos somos judíos", y si estar sin raíces es el estado primordial del ser humano, y nuestras raíces son un fenómeno secundario, un intento de ofuscar nuestro desarraigo constitutivo?

Pero Hegel da aquí un paso más allá de lo que Livingston describe como postura paradójica-crítica: para Hegel, lo Uno de la autoidentidad no sólo es siempre inconsistente, fracturado, antagónico, etc. — La identidad misma es la afirmación de la (auto)diferencia radical: decir que algo es idéntico a sí mismo significa que es distinto de todas sus propiedades particulares, que no puede ser reducido a ellas. "Una rosa es una rosa" significa que una rosa es algo más que todos sus rasgos —hay algún *je ne sais quoi* que la hace una rosa, algo "más en una rosa que la propia rosa". Como indica este último ejemplo, también se trata aquí de lo que Lacan llamaba *objet petit a*, la misteriosa X por debajo de todas sus propiedades que hace que un objeto sea lo que es, que sostiene su identidad única. Más precisamente, este "más" oscila entre lo sublime y lo ridículo o vulgar, obsceno incluso: decir que "una ley es una ley" significa que, aunque sea injusta y arbitraria, un instrumento de corrupción incluso, una ley sigue siendo una ley y debe ser respetada. La estructura mínima de la identidad (que es siempre autoidentidad, ya que es, como sabía Hegel, una categoría de reflexión) es, pues, 1-1-a: una cosa es ella misma en contraste con sus propiedades determinadas, y el *objet a* es el exceso insondable que sostiene esta identidad.

Esto, finalmente, nos lleva a la sutil diferencia entre Hegel y el enfoque paradójico-crítico: no es que Hegel subordine las inconsistencias y los antagonismos a alguna unidad superior; es, por el contrario, que para Hegel la identidad, la unidad de lo Uno, es una forma de autodiferenciación. La identidad es la diferencia llevada al extremo de la autorrelación. La unidad de lo Uno no está permanentemente amenazada por grietas e

inconsistencias, la unidad de lo Uno es la grieta como tal. Lo que esto significa es que la totalidad hegeliana es paradójica, inconsistente, pero no "crítica" en el sentido de resistir al centro de poder; no está atrapada en la eterna lucha por socavar o desplazar el centro de poder, en busca de grietas y excesos "indecidibles" que perturben y deconstruyan el edificio de poder. O, para decirlo en los términos hegelianos de la identidad especulativa, el poder es su propia transgresión, basada en la violación de sus propios principios fundadores. Aunque el enfoque paradójico-crítico pone de manifiesto las incoherencias constitutivas de nuestras identidades, su postura crítica lo compromete con el objetivo de superar estas incoherencias; este objetivo está, por supuesto, fuera de alcance, siempre aplazado y perdido, por lo que el enfoque paradójico-crítico se percibe a sí mismo como un proceso interminable. A Derrida, el pensador paradójico-crítico por excelencia, le gusta hablar de la deconstrucción como una búsqueda infinita de la justicia, y, en política, de la "democracia por venir" (nunca ya aquí).

En claro contraste con esta postura, Hegel *no* es un pensador crítico: su postura básica es la de la reconciliación, no la reconciliación como objetivo a largo plazo, sino la reconciliación como un hecho que nos enfrenta a la amarga verdad inesperada del Ideal efectivizado. Si hay un lema hegeliano, es algo así como: ¡encuentra una verdad en cómo las cosas van mal! El mensaje de Hegel no es "el espíritu de la confianza [*The Spirit of Trust*]" (título del último libro de Brandom sobre la *Fenomenología* de Hegel), sino el espíritu de la desconfianza: su premisa es que todo gran proyecto humano sale mal y sólo así da fe de su verdad. La Revolución Francesa quería la libertad universal y culminó en el terror, el comunismo quería la emancipación global y dio lugar al terror estalinista... La lección de Hegel es, pues, una nueva versión del famoso eslogan del Gran Hermano de 1984 de Orwell "la libertad es esclavitud": cuando intentamos imponer la libertad directamente, el resultado es la esclavitud. Así que, sea lo que sea Hegel, decididamente no es un

pensador de un ideal perfecto al que nos acercamos infinitamente. Heinrich Heine (que fue alumno de Hegel en los últimos años del filósofo) propagó la historia de que una vez le dijo a Hegel que no podía respaldar la fórmula de Hegel "todo lo efectivo es racional", y que Hegel miró cuidadosamente a su alrededor y le dijo a su alumno en voz no muy alta "Tal vez, debería decir: todo lo que es efectivo *debería ser* racional". Aunque sea cierta, esta anécdota es filosóficamente una mentira, si no una invención de Heine; representa el intento de Hegel de ocultar a su alumno la dolorosa verdad de su pensamiento.

Renunciar a una postura crítica no implica renunciar al cambio social, sino que aumenta lo que está en juego. Tomemos el delicado caso de la acogida de inmigrantes. Pia Klemp, capitana del barco *Iuventa* que salvaba a los refugiados en el Mediterráneo, concluyó su explicación de por qué decidió rechazar la medalla Grand Vermeil que le concedió la ciudad de París con el lema: "¡Documentos y vivienda para todos! Libertad de circulación y residencia".[7] Si esto significa que —para abreviar— todo individuo tiene derecho a trasladarse a un país de su elección, y que este país tiene el deber de proporcionarle una residencia, entonces estamos ante una visión abstracta en el estricto sentido hegeliano: una visión que ignora el complejo contexto de la totalidad social. El problema no puede resolverse a este nivel: la única solución verdadera es cambiar el sistema económico global que produce inmigrantes. La tarea consiste, pues, en dar un paso atrás y pasar de la crítica directa al análisis del antagonismo inmanente del fenómeno criticado, centrándose en cómo nuestra posición crítica participa ella misma en el fenómeno que critica.

La lección hegeliana con respecto al intento de cambiar el mundo es, pues, desesperadamente optimista: tales intentos nunca alcanzan su meta, pero a través de su repetido fracaso puede surgir una nueva forma de ser. Sí, el chavismo fracasó en Venezuela, Syriza fracasó en Grecia, el comunismo chino no puede ser nuestro ideal, pero todos estos procesos contribuyen

al tejido subterráneo del Espíritu que podría dar a luz a nuevas visiones imprevisibles... o a horrores.

... a un cerebro conectado

Y esto nos lleva al tema del presente libro. Nuestra premisa es que el esbozo de Hegel de una totalidad inconsistente es la última postura del pensamiento, y tampoco debemos temer aplicarle la afirmación de Hegel antes citada de que la filosofía sólo puede pintar "gris sobre gris", que sólo puede captar la verdad conceptual de una época cuando ésta se acerca a su fin. El hecho de que el pensamiento de Hegel resurja hoy como la forma última del universo Cantor-Goedel significa que hay en el horizonte una nueva forma histórica que le amenaza. Nuestra premisa adicional es que la perspectiva de un cerebro conectado (un enlace directo entre nuestro cerebro y una máquina digital, lo que se llama popularmente "neuralink") es el principal indicio de esta amenaza, por lo que la pregunta es: ¿qué ocurrirá con el espíritu humano, con nuestra subjetividad, si efectivamente surge algo como el cerebro conectado? Tal vez, lo que eludirá el espacio digital no sea la complejidad del pensamiento, sino la autoidentidad más elemental de una cosa, el simple "A es A", que sólo funciona en un espacio simbólico...

Este libro no es, por tanto, un estudio de Hegel. Lo que trata de practicar es un enfoque hegeliano. Su premisa es que Hegel está vivo como pensador sólo si su enfoque sigue funcionando, es decir, sólo si la pregunta "¿cómo se ve nuestro tiempo a los ojos de Hegel?" sigue teniendo sentido y siendo productiva. ¿Y se puede imaginar una prueba más severa de la productividad continua del enfoque hegeliano que el fenómeno del cerebro conectado, que es un fenómeno post-hegeliano *por excellence*, algo totalmente impensable para Hegel, algo que claramente pertenece a una época diferente?

Practicar un enfoque hegeliano significa un par de cosas. En primer lugar, este libro ofrece un análisis

filosófico de la noción de cerebro conectado y su extrapolación ideológica, la noción de Singularidad. No se ocupa de los vastos dominios empíricos de la tecnología, la economía, la política, la sexualidad o el arte, es decir, no ofrece un análisis detallado de fenómenos específicos como las implicaciones del cerebro conectado para la tecnología de la medicina, los mercados, los algoritmos informáticos, e ignora temas específicos como las implicaciones del cerebro conectado para la transexualidad. Se centra en una y sólo una cuestión clave: ¿cómo afectará el fenómeno del cerebro conectado no sólo a nuestra autoexperiencia de individuos humanos libres, sino también a nuestra propia condición de individuos humanos libres? Esta pregunta también nos obligará a aclarar el propio concepto de ser-humano: si estamos entrando efectivamente en una era posthumana, ¿cómo nos permite este hecho percibir de un modo nuevo la esencia del ser-humano? Por regla general, sólo podemos percibir la dimensión esencial de un determinado fenómeno cuando su propia existencia se ve amenazada, del mismo modo que sólo podemos experimentar el peso espiritual de una persona cuando muere inesperadamente. Mi atención a esta pregunta clave es fácilmente discernible por su obsesiva repetición en casi todos los capítulos del libro, como si tratara desesperadamente de desentrañar un enigma irresoluble.

En segundo lugar, el enfoque hegeliano significa que no tendría sentido intentar definir de antemano las nociones de cerebro conectado y de Singularidad, ya que es la propia tarea de este libro elaborarlas. Todo lo que podemos hacer aquí es delimitarlas de manera puramente formal. "Cerebro conectado [*Wired Brain*]" se refiere a un vínculo directo entre nuestros procesos mentales y una máquina digital, un vínculo que, si bien me permite desencadenar directamente acontecimientos en la realidad con un simple pensamiento (pienso en algo como poner en marcha mi aire acondicionado, el ordenador descifra mi pensamiento y activa el aire acondicionado), también permite a la máquina digital

controlar mis pensamientos. “Singularidad” se refiere a la idea de que, al compartir directamente mis pensamientos y experiencias con otros (una máquina que lee mis procesos mentales también puede transponerlos a otra mente), surgirá un dominio de experiencia mental global compartida que funcionará como una nueva forma de divinidad: mis pensamientos estarán directamente inmersos en un Pensamiento global del propio universo.

Hay que tener en cuenta que también dejaremos de lado el problema de la viabilidad tecnológica de un cerebro conectado (¿se puede hacer realmente de la forma en que los posthumanistas planean hacerlo?) Entre los numerosos informes, mencionemos sólo AlterEgo, “un dispositivo conectable de salida-entrada de voz silenciosa desarrollado por el MIT Media Lab. El dispositivo se coloca alrededor de la cabeza, el cuello y la mandíbula y traduce la entrada de impulsos del centro del habla de tu cerebro en palabras en un ordenador, sin vocalizar”.[8] Arnav Kapur (que ha desarrollado el sistema) señala que “no se limita a leer tus pensamientos, sino que tienes que decidir conscientemente utilizarlo”:

> Los pequeños auriculares son capaces de detectar, mediante potentes sensores, las señales que el cerebro envía a los mecanismos internos del habla, como la lengua o la laringe, cuando uno se habla a sí mismo. Imagina que te haces una pregunta, pero no dices las palabras en voz alta. Aunque no muevas los labios o la cara, tu sistema interno del habla sigue haciendo el trabajo de formar esa frase. Los músculos internos del habla, como la lengua, vibran de acuerdo con las palabras que estás pensando de forma muy sutil y *casi* indetectable.[9]

De momento, tengo que hacerlo a voluntad, ya que la máquina no lee mi mente, sino mis músculos internos del habla, que sólo se mueven cuando tengo la intención de hablar. A este nivel, la mentira sigue siendo posible: Sólo tengo que imaginarme que quiero decir algo que no es cierto, mis músculos del habla se moverán en consecuencia y la máquina “leerá” esta intención engañosa mía como un hecho... Sin embargo,

uno puede imaginar fácilmente el paso más allá haciendo posible que la máquina siga mi línea de pensamiento sin mi consentimiento o incluso sin que yo sea consciente de ello — una perspectiva claramente distópica.

Pero, ¿vivimos realmente en una época distópica o más bien en una época de fantasías distópicas? ¿Acaso la propia idea de un cerebro conectado, con su visión de compartir colectivamente experiencias íntimas, no es una fantasía, una extrapolación fantasmática de tendencias que no pueden realizarse tal y como se conciben? Una cosa es segura: no debemos subestimar el impacto demoledor de la experiencia compartida colectivamente; aunque se realice de forma mucho más modesta que las grandiosas visiones actuales de la Singularidad, todo cambiará con ella. El punto de vista de los escépticos se encapsuló mejor en un reciente debate en Seúl en el que un viejo caballero (cuyo nombre se me escapa) propuso una maravillosa paradoja: la Singularidad no sólo no será tan mala como se predijo (nosotros, los humanos, conservaremos nuestra espiritualidad con todas sus ambigüedades, creencias sin creencias, referencias a los ausentes, etc.), sino que tampoco puede suceder. Aunque estemos de acuerdo en que no puede ocurrir de la forma en que lo describen sus defensores, debemos insistir, no obstante, en que ocurrirá algo nuevo e imprevisible. Peter Sloterdijk[10] tenía razón al caracterizar a Ray Kurzweil como un nuevo Juan Bautista, un precursor de una nueva forma de posthumanidad: Kurzweil captó perfectamente las implicaciones radicales de un cerebro conectado; vio claramente que toda nuestra visión de la realidad y nuestro papel en ella cambiarán.

Más que en la idea de un cerebro conectado, la noción de Singularidad de Kurzweil se basa en la perspectiva de la inteligencia artificial (IA): predice que, debido al crecimiento exponencial de la capacidad de las máquinas digitales, pronto nos encontraremos con máquinas que no sólo mostrarán todos los signos de autoconciencia, sino que superarán con creces la

inteligencia humana. No debemos confundir esta postura "posthumana" con la creencia paradigmáticamente moderna en la posibilidad de una dominación tecnológica total sobre la naturaleza; lo que estamos presenciando hoy es una inversión dialéctica ejemplar: el lema de las ciencias "posthumanas" actuales ya no es la dominación, sino la emergencia sorpresiva (contingente, no planificada). Jean-Pierre Dupuy detectó una extraña inversión de la tradicional arrogancia antropocéntrica cartesiana que fundamentaba la tecnología humana, inversión claramente perceptible en las investigaciones actuales sobre robótica, genética, nanotecnología, vida artificial e IA:

> ¿Cómo se explica que la ciencia se haya convertido en una actividad tan "arriesgada" que, según algunos científicos de alto nivel, representa hoy la principal amenaza para la supervivencia de la humanidad? Algunos filósofos responden a esta pregunta diciendo que el sueño de Descartes — "llegar a ser dueño y señor de la naturaleza"— se ha convertido en un error, y que debemos volver urgentemente al "dominio del dominio". No han entendido nada. No ven que la tecnología que se perfila en nuestro horizonte mediante la "convergencia" de todas las disciplinas apunta precisamente al no dominio. El ingeniero del mañana no será un aprendiz de brujo por su negligencia o ignorancia, sino por elección. Se "regalará" estructuras u organizaciones complejas y tratará de aprender de qué son capaces explorando sus propiedades funcionales: un enfoque ascendente, de abajo arriba. Será un explorador y un experimentador tanto como un ejecutor. La medida de su éxito será más la medida en que sus propias creaciones le sorprendan que la conformidad de su realización con la lista de tareas preestablecidas.[11]

¿No es esta extraña tendencia a actualizar la autoaniquilación una forma clara e inesperada de lo que Freud llamó la pulsión de muerte? El motor de esta auto-superación de los humanos es el continuo progreso científico en la biología evolutiva, la neurología y las ciencias cognitivas del cerebro, que se sustenta en una extraña forma de vergüenza: la vergüenza por nuestras limitaciones biológicas, nuestra mortalidad, la ridícula forma en que nos reproducimos

—lo que Gunther Anders llamó la "vergüenza prometeica",[12] en última instancia, simplemente la vergüenza de que "hayamos nacido y no nos hayamos fabricado"—. La idea de Nietzsche de que somos los "últimos hombres" preparando el terreno para nuestra propia extinción y la llegada de un nuevo superhombre recibe así un giro científico-tecnológico... Sin embargo, debido a nuestras limitaciones, en este libro ignoraremos el tema de la IA. Aunque la IA y el cerebro conectado están obviamente interrelacionados, son claramente distintos: la IA puede superarnos a nosotros, los humanos, sin arrastrarnos al espacio de la experiencia compartida, es decir, dejando que nuestros miserables cerebros funcionen como siempre lo han hecho hasta ahora.

Por lo tanto, suponemos que, a pesar de todas las simplificaciones y exageraciones de los medios de comunicación públicos, algo está ocurriendo en este ámbito, y nos limitaremos a cuestionar sus implicaciones y consecuencias filosóficas. Por eso vale la pena abordar la visión de la Singularidad: a pesar de la sobrecarga de oscurantismo de la New Age mezclada con la tecno-navegación, deberíamos parafrasear a Groucho Marx y decir: "Pretenden presentar algo realmente nuevo, y actúan como si presentaran algo realmente nuevo, pero esto no debe engañarle: ¡apuntan a la aparición de algo realmente nuevo!" En esta fase temprana de desarrollo, sólo podemos especular sobre cómo se organizará la inmersión en la Singularidad como espacio de pensamientos y experiencias compartidas: ¿cómo decidirá el sujeto y/o la máquina conectarse (o desconectarse)? ¿Cómo se decidirá el alcance de la conexión? (¿Qué parte del conocimiento de la máquina será accesible para mí? ¿De qué manera y con quién compartiré experiencias?) Sólo hay que tener en cuenta que todas estas cuestiones son también de máxima importancia política.[13]

Por tanto, no se trata de criticar las ideas sobre la mente y el lenguaje humanos que presuponen Musk, Kurzweil y otros defensores del cerebro conectado como ingenuas y primitivas —por supuesto, combinan

una noción de sentido común del ego con un naturalismo vulgar—, pero la cuestión es que estas ideas pueden hacerse realidad en la medida en que se plasmen en máquinas digitales que escaneen y traten nuestros cerebros. Incluso cuando Musk y otros hablan de cómo el cerebro conectado puede amenazar nuestra humanidad, conciben esta dimensión amenazada, la esencia de nuestro ser-humano, de una manera muy estrecha y engañosa. Así que, tal vez, la verdadera amenaza a nuestro ser-humano reside en la noción muy estrecha y engañosa de ser-humano que Musk, Kurzweil y otros asumen automáticamente en su descripción de lo que está amenazado por el cerebro conectado. Cuando hablamos de la posthumanidad, deberíamos estar siempre atentos a cómo entendemos la propia humanidad. Tal vez, la perspectiva de la posthumanidad nos permita precisamente obtener una nueva visión de lo que significa ser humano.[14]

Por tanto, en nuestro proyecto se entrelazan inextricablemente tres dimensiones: la teórica, la vivencial y la institucional. Oscilamos todo el tiempo entre estas tres dimensiones: (1) la investigación de la estructura de un cerebro conectado, cuáles serán sus implicaciones teóricas; (2) qué significará para los individuos tener sus cerebros conectados, cómo transformará su (auto)experiencia; (3) y, por último, pero no menos importante, cuáles serán las implicaciones institucionales sociopolíticas de los cerebros conectados, qué tipo de nuevas relaciones de poder darán lugar a los cerebros conectados, cómo se organizará y regulará la vasta red digital que los sustenta. Las instituciones militares están reaccionando a esta amenaza de forma previsible: "Se busca: una «ética» militar. Habilidades: procesamiento de datos, aprendizaje automático, robots asesinos. Debe tener: cabeza fría, brújula moral y la voluntad de decir no a generales, científicos e incluso presidentes. El Pentágono busca a la persona adecuada para ayudarle a navegar por las aguas moralmente turbias de la inteligencia artificial (IA), anunciada como el campo de batalla del siglo XXI".[15] Una pseudo-solución en la

línea de los diferentes comités éticos destinados a limitar los “malos usos” de la ciencia, por supuesto: lo que se necesita es la transparencia pública de tales proyectos.

Un observador bien informado no puede dejar de constatar que estas mismas tres dimensiones son constitutivas de toda ideología — tomemos la religión: una religión es (1) un sistema de creencias elaborado por la teología que contiene respuestas a las “grandes” preguntas sobre la naturaleza última de la realidad; (2) una red compleja de experiencias íntimas de la dimensión divina; y (3) un aparato ideológico, un conjunto de instituciones y prácticas materiales (rituales, etc.). Y lo mismo ocurre con el psicoanálisis, que es una teoría (no sólo) sobre el psiquismo humano, una práctica clínica y (no debemos olvidar nunca) una “multitud organizada”, una institución terapéutica con sus reglas de identificación.[16] Volviendo a la Singularidad, comprende las mismas tres dimensiones: ofrece un nuevo relato de la humanidad y su paso a la posthumanidad, incluso con una nueva dimensión teológica; promete una nueva experiencia subjetiva de estar inmerso en un espacio de mente colectiva; pero —el aspecto que regularmente se descuida— la Singularidad también implicará una vasta red de máquinas incrustadas en nuestras relaciones sociales de dominación. ¿Seremos simplemente controlados por máquinas? ¿Una parte de la humanidad tendrá un contacto privilegiado con ellas? Para decirlo en términos brutalmente simplificados: ¿cómo afectará el (eventual) ascenso de la Singularidad al capitalismo y a las formas de poder social?

Por lo tanto, habría que someter la idea de un cerebro conectado a un análisis crítico que funcione a tres niveles diferentes. En primer lugar (pero esto queda fuera del alcance de este libro), deberíamos cuestionar su viabilidad tecnológica: ¿podemos realmente construir máquinas que interactúen directamente con el flujo neuronal que proporciona la base material inmediata de nuestra autoconciencia? En segundo lugar, incluso si logramos de algún modo

conectar nuestro cerebro, ¿permitirá esto realmente compartir directamente las experiencias de otras personas? ¿Y qué hay de la visión externalista según la cual nuestras experiencias significativas no son como imágenes internas situadas en algún lugar de nuestro cerebro, sino "fuera del cerebro", algo que ocurre como resultado de la compleja interacción entre nuestro cerebro, nuestras actividades corporales y la compleja realidad en la que interactuamos, de modo que centrarse en nuestro cerebro aislado por definición pasa por alto la experiencia a la que va dirigida? En tercer lugar, aunque compartir experiencias funcione de algún modo, ¿sobrevivirá nuestra subjetividad a esta inmersión en un espacio común? Para dar una pista de nuestro resultado final, lo que elude la Singularidad no es mi experiencia vivida, sino nuestro inconsciente correlacionado con la autonomía del sujeto cartesiano.

Parataxis

Una última advertencia: un enfoque hegeliano centrado en las nociones básicas no implica un análisis conceptual sistemático que ignore los contenidos particulares. Si uno lee a Hegel con atención, se da cuenta rápidamente de que Hegel procede realmente de forma paratáctica, pasando en saltos a menudo violentos de uno a otro contenido particular —y este libro es también una presentación paratáctica de su tema. La parataxis (en griego παράταξις, el "acto de poner uno al lado del otro") es una técnica literaria que favorece las oraciones cortas y sencillas, con el uso de conjunciones coordinantes en lugar de subordinantes. En la parataxis poética, se yuxtaponen dos imágenes o fragmentos —por lo general, imágenes o fragmentos marcadamente disímiles— sin una conexión clara, de modo que se deja a los lectores que establezcan sus propias conexiones implícitas en la sintaxis paratáctica... Así que, en cierto sentido, el reproche de que este libro no trata ni de Hegel ni del cerebro conectado da en el clavo; da en el clavo, pero no

acierta, que es precisamente circular de modo paratáctico en torno a sus dos puntos nodales. ¿No es tal procedimiento totalmente ajeno a la sistemática de Hegel? No, ¿se puede imaginar una obra más paratáctica que la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel?

El modelo secreto del presente libro es mi obra favorita de E.L. Doctorow, *Lives of the Poets: A Novella and Six Stories*: seis relatos cortos completamente dispares (con algunos ecos subterráneos entre ellos) van seguidos de una novela sobre un escritor neoyorquino de la que se desprende que los relatos son fragmentos de la autobiografía imaginada del escritor. Este libro también podría haberse subtitulado: "Un tratado y siete ensayos": a siete ensayos sobre temas dispares (neuralink, teología de la caída, los callejones sin salida de la construcción del socialismo en la primera URSS, un nuevo estado policial de control digital...) le sigue un tratado más sustancioso que remite a todo lo anterior para dar cuenta de las implicaciones filosóficas de la perspectiva de un cerebro conectado.

Comenzamos con las implicaciones políticas de la digitalización de nuestras vidas: ¿nos acercamos a un nuevo estado policial? De la digitalización y el control digital en general, pasamos al proyecto más específico del cerebro conectado, y complementamos su descripción simple, incluso ingenua, con algunas preguntas abiertas. El problema de cómo el cerebro conectado afectará a nuestras relaciones de poder nos lleva de nuevo al biocosmismo soviético, cuya visión del comunismo como espacio de experiencias compartidas prefigura la noción gnóstica de la Singularidad —Andrei Platonov vio claramente las limitaciones de tal noción gnóstica del comunismo. Luego pasamos al análisis crítico de la lectura teosófica popular (New Age) de la Singularidad como la reunificación final del Espíritu y la materia. En la medida en que la Singularidad promete deshacer lo que el cristianismo llama la Caída, se explora un vínculo entre la Caída, la libertad y la limitación de nuestro

conocimiento con el fin de dejar claro el contraste entre el concepto de *Aufhebung* de Hegel y la superación de nuestra finitud en la Singularidad. A continuación, se elabora la estructura autorreflexiva del Inconsciente con el objetivo de esbozar los contornos de una dimensión de nuestro universo simbólico que eludirá la Singularidad. A continuación, una fantasía literaria trata de imaginar el modo de subjetividad que surgirá a través de la expansión de los cerebros conectados: ¿y si las cavilaciones cartesianas de los "innombrables" de Beckett nos muestran el camino? La premisa del tratado final es que la eventual ocurrencia de la Singularidad será obviamente apocalíptica, pero ¿qué tipo de apocalipsis será, con o sin un nuevo reino que se derivará de ella? El paso a la posthumanidad marca claramente el fin de la historia tal y como la conocíamos, pero ¿qué termina y qué empieza con ella? El lector no debe buscar aquí predicciones detalladas: este libro es una reflexión filosófica que sólo puede conjeturar sobre cómo afectará a nuestra subjetividad el eventual auge del cerebro conectado. Además, dado que nuestros cerebros estarán conectados sin que ni siquiera seamos conscientes de ello, surgirá una nueva forma de libertad y poder que residirá simplemente en que podamos aislarnos (o, más bien, desconectarnos) de la Singularidad. La perspectiva de un control digital total del que ni siquiera somos conscientes nos enfrenta brutalmente a la pregunta filosófica básica: ¿nuestra única posibilidad de libertad está en el aislamiento del espacio de la Singularidad, o existe una dimensión del ser-humano que en principio elude la Singularidad aunque estemos totalmente inmersos en ella?

Así que, en cierto sentido, este libro es también una serie de ensayos sobre la paradoja de la vía indirecta que persigue a la filosofía desde sus inicios: por qué un desvío en nuestro acercamiento a una cosa ofrece mucho más que un intento directo de apoderarse de ella. Esta paradoja funciona en una multitud de niveles. ¿Por qué sólo podemos acercarnos a la verdad a través de mentiras e ilusiones engañosas, es decir, por qué nos perdemos la verdad misma si ignoramos la telaraña de

mentiras que la rodea? Winston Churchill tenía razón cuando escribió que la verdad es tan valiosa que hay que protegerla con un grueso muro defensivo de mentiras. ¿Por qué una ficción artística puede reproducir la esencia de una época mucho más fielmente que su descripción documental? ¿Por qué aprendemos más sobre la Inglaterra isabelina gracias a las obras de Shakespeare que a las obras detalladas de historia? Y, por último, ¿por qué el acercamiento directo a un objeto erótico proporciona menos placer que la compleja estrategia de posponer el encuentro y circular alrededor del objeto? Dos pensadores elaboraron en detalle esta paradoja de la vía indirecta: Hegel y Lacan. La premisa básica de la dialéctica hegeliana es que el camino hacia la verdad es un momento de la verdad misma: la verdad no es, en última instancia, otra cosa que la articulación sistemática de una sucesión de errores. Lacan introdujo el concepto de excedente de goce precisamente para explicar por qué la postergación del placer, su prohibición incluso, genera un goce propio. Hoy en día, con el desarrollo explosivo de las tecnologías digitales, este problema de la vía indirecta se agrava al extremo. La digitalización hace que nuestras experiencias más íntimas sean indirectas: la pornografía se está convirtiendo en una parte de nuestra vida erótica cotidiana, y cada vez nos acercamos más a la propia realidad a través de medios digitales que no sólo la reproducen fielmente, sino que incluso la potencian. Sin embargo, las nuevas tendencias de las ciencias y tecnologías cognitivas abren la posibilidad de participar directamente en el pensamiento y las experiencias de los demás, prescindiendo del medio del lenguaje y otras formas de comunicación: ¿cómo afectará esto a nuestro ser-humano?

Así que, de nuevo, este no es un libro sobre Hegel, es un libro sobre cómo un Hegel de los últimos tiempos se habría enfrentado a algo que es totalmente ajeno a su universo, el fenómeno de un cerebro conectado, una versión contemporánea de la propia sentencia infinita de Hegel “el espíritu es un hueso”: nuestra mente es

una máquina digital. Hegel dice que el verdadero comienzo de la lógica es la “resolución” de pensar — de pensar cualquier cosa, de hacer algo, aunque no sea en el sentido de una acción positiva. Un heideggeriano leería inmediatamente esta afirmación como una prueba de que Hegel se mantiene en el horizonte de la metafísica de la voluntad; si bien esta lectura puede ser rechazada, el hecho es que el papel fundador de la resolución señala la dimensión de la subjetividad, pero de una manera muy compleja, no sólo que “alguien tiene que pensar pensamientos”. El estatuto de la “resolución” en Hegel no es psicológico o irracional (un exceso irracional externo a la lógica), sino estrictamente lógico, inmanente al edificio lógico. Esta misma resolución tiene que intervenir directamente en cada giro importante cuando surge algo radicalmente nuevo: en tales puntos de inflexión, tenemos que resolver de nuevo el pensamiento si queremos captar efectivamente el nuevo fenómeno — y la perspectiva del neuralismo es definitivamente una de esas ocasiones.

1. El Estado policial digital.
La venganza de Fichte contra Hegel

¿Cuál es la situación actual de nuestra libertad social? La perspectiva de la digitalización exhaustiva de nuestra vida cotidiana, combinada con el escaneo de nuestro cerebro (o el seguimiento de nuestros procesos corporales con implantes), abre la posibilidad realista de que una máquina externa nos conozca, biológica y psíquicamente, mucho mejor que nosotros mismos: registrando lo que comemos, compramos, leemos y vemos, y discerniendo nuestros estados de ánimo, miedos y satisfacciones, la máquina externa obtendrá una imagen mucho más precisa de nosotros mismos que nuestro Yo consciente que, como sabemos, ni siquiera existe como entidad consistente. Yuval Harari, que desplegó esta visión,[17] señala que nuestro "Yo" se compone de relatos que tratan de imponer retroactivamente cierta consistencia al pandemónium de nuestras experiencias, borrando las vivencias y recuerdos que perturban estos relatos. La ideología no reside principalmente en las historias inventadas (por los que tienen el poder) para engañar a los demás, sino que reside en las historias inventadas por los sujetos para engañarse a sí mismos. Pero el pandemónium persiste, y la máquina registrará las discordias y tal vez sea capaz de lidiar con ellas de una manera mucho más racional que nuestro Yo consciente. Por ejemplo, cuando tenga que decidir si me caso o no, la máquina registrará todas las actitudes cambiantes que me persiguen, los dolores y decepciones del pasado que prefiero barrer bajo la alfombra. ¿Y por qué no extender esta perspectiva incluso a las decisiones políticas? Mientras que mi Yo puede dejarse seducir fácilmente por un demagogo populista, la máquina tomará nota de todas mis frustraciones pasadas, registrará la incoherencia entre mis pasiones fugaces y mis otras opiniones, así que ¿por qué la máquina no va

a votar en mi favor? Así pues, aunque las ciencias del cerebro confirman la idea "posestructuralista" o "deconstruccionista" de que somos historias que nos contamos a nosotros mismos sobre nosotros mismos, y que estas historias son un bricolaje confuso, una multiplicidad inconsistente de historias sin un único Yo que las totalice, parece ofrecer (o prometer, al menos) una salida que se debe a su propia desventaja: precisamente porque la máquina que nos lee todo el tiempo es "ciega", sin conciencia, un algoritmo mecánico, puede tomar decisiones mucho más adecuadas que las que toman los individuos humanos, mucho más adecuadas no sólo con respecto a la realidad externa sino también y sobre todo con respecto a esos mismos individuos, a lo que realmente quieren o necesitan:

> El liberalismo santifica el yo narrador y le permite votar en los colegios electorales, en el supermercado y en el mercado matrimonial. Durante siglos esto tuvo mucho sentido, porque aunque el yo narrador creía en todo tipo de ficciones y fantasías, ningún sistema alternativo me conocía mejor. Sin embargo, una vez que tengamos un sistema que realmente me conozca mejor, será temerario dejar la autoridad en manos del yo narrador. Hábitos liberales como las elecciones democráticas quedarán obsoletos, porque Google será capaz de representar incluso mis propias opiniones políticas mejor que yo mismo".[18]

Se puede argumentar de forma muy realista a favor de esta opción: no es que el ordenador que registra nuestra actividad sea omnipotente e infalible, es simplemente que, por término medio, sus decisiones funcionan sustancialmente mejor que las decisiones de nuestra mente: en medicina, hace mejores diagnósticos que nuestro médico medio, etc., hasta llegar a la explosión de la negociación algorítmica en los mercados de valores, donde los programas que uno puede descargar gratuitamente ya superan a los asesores financieros. Una cosa está clara: el "verdadero yo" liberal, el agente libre que promulga lo que "realmente quiero", sencillamente no existe, y respaldar plenamente esta inexistencia significa abandonar la premisa

individualista básica de la democracia liberal. La máquina digital como la última encarnación del gran Otro, el "sujeto que se supone que sabe", que opera como un campo de conocimiento sin sujeto...

Hay, por supuesto, toda una serie de preguntas que persisten aquí. Harari es consciente de ellos: "En el pasado, la censura funcionaba bloqueando el flujo de información. En el siglo XXI, la censura funciona inundando a la gente con información irrelevante... En la antigüedad, tener poder significaba tener acceso a los datos. Hoy tener poder significa saber qué ignorar". ¿Este ignorar puede ser realizado por una máquina "ciega" o requiere una forma mínima de subjetividad? [19]

Hay una larga tradición, en la filosofía y en las ciencias, de negar el libre albedrío, pero las dudas sobre el libre albedrío "no cambian realmente la historia a menos que tengan un impacto práctico en la economía, la política y la vida cotidiana. Los humanos somos maestros de la disonancia cognitiva, y nos permitimos creer una cosa en el laboratorio y otra totalmente distinta en el juzgado o en el parlamento".[20] Harari señala cómo incluso campeones populares del nuevo mundo científico como Dawkins o Pinker, después de escribir cientos de páginas que desacreditan el libre albedrío y la libertad de elección, acaban apoyando el liberalismo político.[21] Sin embargo, hoy en día, "el liberalismo está amenazado no por la idea filosófica de que 'no hay individuos libres', sino por tecnologías concretas. Estamos a punto de enfrentarnos a una avalancha de dispositivos, herramientas y estructuras extremadamente útiles que *no* tienen en cuenta el libre albedrío de los individuos. ¿Podrán la democracia, el libre mercado y los derechos humanos sobrevivir a esta avalancha?"[22] Entonces, si el desarrollo dejará obsoleto al *homo sapiens*, ¿qué le seguirá? ¿Un *homo deus* posthumano (con habilidades que tradicionalmente se identifican como divinas), o una máquina digital cuasi-omnipotente? ¿Singularidad (conciencia global) o inteligencia ciega sin conciencia?

La inmersión en la singularidad es sólo la primera

opción. La segunda opción: si las máquinas ganan, entonces "los humanos corren el riesgo de perder su valor, porque la inteligencia se está desacoplando de la conciencia".[23] Este desacoplamiento de la inteligencia y la conciencia nos enfrenta de nuevo al enigma de la conciencia: a pesar de numerosos intentos más bien desesperados, la biología evolutiva no tiene una respuesta clara a cuál es la función evolutiva de la conciencia. En consecuencia, ahora que la inteligencia se desvincula de la conciencia, "¿qué pasará con la sociedad, la política y la vida cotidiana cuando los algoritmos no conscientes pero altamente inteligentes nos conozcan mejor que nosotros mismos?"[24]

La tercera y más realista opción: una división radical, mucho más fuerte que la división de clases, dentro de la propia sociedad humana. En un futuro próximo, la biotecnología y los algoritmos informáticos unirán sus poderes para producir "cuerpos, cerebros y mentes", y la brecha estallará "entre los que saben diseñar cuerpos y cerebros y los que no": "los que se suban al tren del progreso adquirirán habilidades divinas de creación y destrucción, mientras que los que se queden atrás se enfrentarán a la extinción".[25] La principal amenaza es, por tanto, el ascenso de una pequeña y privilegiada élite de humanos mejorados. Estos superhumanos gozarán de habilidades inauditas y de una creatividad sin precedentes, que les permitirán seguir tomando muchas de las decisiones más importantes del mundo... Sin embargo, la mayoría de los humanos no serán mejorados y, en consecuencia, se convertirán en una casta inferior, dominada tanto por los algoritmos informáticos como por los nuevos superhumanos... La división de la humanidad en castas biológicas destruirá los fundamentos de la ideología liberal.[26]

Sin embargo, esta división en elencos tampoco será tan sencilla como parece. ¿Cómo se definirá la nueva élite? ¿Será la élite un elenco biológico especial mejorado con habilidades sobrehumanas (lo que significa que sus miembros también serán controlados y manipulados genéticamente), o estarán exentos de

control mientras controlan y manipulan a otros? Probablemente ambas cosas a la vez. En los suburbios de Shanghái ya hay clínicas a las que acuden las parejas occidentales ricas para comprobar y manipular genéticamente a su descendencia antes de que nazcan los niños: ¿hasta qué punto podrá entonces la nueva élite controlar las máquinas digitales y bioquímicas/genéticas que la controlan? No tenemos espacio aquí para tratar el vasto dominio de las intervenciones biogenéticas destinadas a crear nuevas entidades posthumanas — aquí está el título y subtítulo de un reportaje de El País: "Científicos españoles crean una quimera humano-mono en China. El equipo dirigido por Juan Carlos Izpisúa inyectó células madre en los embriones del animal como parte de una investigación destinada a encontrar una forma de cultivar órganos para trasplantes."[27] Nótese la habitual justificación humanitaria: realmente lo hacemos para cultivar órganos para trasplantes, y no por la razón mucho más obvia de mejorar (o disminuir) las capacidades humanas para crear trabajadores o soldados perfectos posthumanos. Esta idea tiene una larga historia en el siglo XX: a finales de los años 20, nada menos que Stalin apoyó financieramente durante algún tiempo el proyecto "humano-simio" propuesto por el biólogo Ilya Ivanov. La idea era que, mediante el acoplamiento de humanos y orangutanes, sería posible crear un trabajador y soldado perfecto, impermeable al dolor, al cansancio y a la mala alimentación. (En su espontáneo racismo y sexismo, Ivanov, por supuesto, trató de acoplar humanos machos y simios hembras, además de que los humanos que utilizó eran machos negros del Congo, ya que se suponía que eran genéticamente más cercanos a los simios —el estado soviético financió una costosa expedición al Congo—). Por supuesto, cuando los experimentos fracasaron, Ivanov fue liquidado.

En términos populares, la perspectiva que se abre aquí es la de un nuevo estado policial —¿qué tipo de estado policial? Debemos volver aquí a Hegel y a su polémica con Fichte. Fichte es a menudo ridiculizado no sólo por su postulado subjetivo-idealista del auto-

poner del yo absoluto (una versión filosófica de la afirmación del barón Münchhausen de que se salvó del pantano en el que se estaba ahogando tirándose de los pelos); también es denunciado regularmente como el precursor del moderno estado policial que controla totalmente a sus ciudadanos. Sus propias palabras parecen confirmar este juicio mordaz:

> En un Estado que participa de la constitución expuesta aquí, cada uno tiene su situación determinada, la policía sabe suficientemente donde se encuentra cada ciudadano en cada hora del día y lo que hace. […] El crimen en un tal Estado es algo extremadamente inhabitual; un cierto movimiento inhabitual lo precede: en un Estado en el que todo es orden, donde todo va enlazado, la policía observa estos movimientos inhabituales y rápidamente se vuelve atenta; y así yo no veo por mi parte la posibilidad de que un delito y su autor puedan permanecer ocultos.[28]

Zdravko Kobe, en su concisa descripción del Estado ordenado de Fichte, tiene razón al afirmar que, en él, la policía resulta ser omnipresente. No se trata simplemente de que, como él propuso célebremente, cada persona lleve un carné de identidad con su foto en el interior, para que la policía pueda identificar a cualquiera en el acto, o de que las letras de cambio se impriman en un papel especial accesible exclusivamente a las autoridades estatales, lo que haría prácticamente imposible la falsificación. Para proteger a los ciudadanos de la delincuencia de forma eficaz, la policía debería, según Fichte, poner también un gran énfasis en la prevención de las transgresiones y dirigir sus actividades no sólo contra las lesiones reales, sino también contra su propia posibilidad... El objetivo final de las regulaciones policiales es, por tanto, establecer un orden transparente que haga materialmente imposibles las acciones ilícitas.[29]

Ya en su primer libro, publicado en 1801, Hegel rechazó el "intelecto preventivo de Fichte y su autoridad coercitiva, la policía", y denunció a Fichte como un fanático del control: "En el Estado de Fichte cada ciudadano mantendrá al menos a otra media docena ocupada en la supervisión, y así ad infinitum".

[30] En los fragmentos inéditos sobre la constitución alemana de 1802/03, reiteró esta crítica:

> Pero el prejuicio principal de las nuevas teorías, en parte realizadas, reside en que un Estado consiste en una máquina con un muelle único que imparte el movimiento a todo el resto de la infinita maquinaria; todas las instituciones que la naturaleza de una sociedad lleva consigo deben partir de la autoridad pública suprema por la cual deben ser reguladas, mandadas, vigiladas y dirigidas.[31]

En contraste con el "pedante afán de determinar cada detalle" de Fichte, Hegel afirmaba que "el Estado debería más bien establecer una clara distinción entre lo que es esencial para su existencia y unidad y lo que puede dejarse al azar y al arbitrio":[32] el Estado debería "exigir del individuo solamente aquello que verdaderamente necesita para sí" y "entonces puede dejar lo demás a la libertad espontánea y a la propia voluntad del ciudadano, quedándole a este todavía un gran margen":[33]

> No es este el lugar de exponer extensamente cómo el centro de la autoridad pública, el gobierno, tiene que dejar a la libertad de los ciudadanos lo que no le es necesario para su determinación de organizar y de mantener la autoridad, tanto respecto a su seguridad interna como externa, y que nada le debería resultar tan sagrado como facilitar y proteger la actividad libre de los ciudadanos en semejantes asuntos, sin ninguna consideración de utilidad, pues esta libertad es sagrada en sí misma.[34]

A los defensores de Hegel les gusta citar esos pasajes para acallar la sospecha de que era un admirador proto-totalitario del Estado. Sin embargo, la perspectiva de la digitalización de nuestras vidas arroja una nueva luz sobre esta oposición entre Fichte y Hegel: es como si hubiera llegado el momento de la venganza de Fichte contra Hegel. Cuando Hegel comenta burlonamente que, en el Estado de Fichte, "cada ciudadano mantendrá al menos a otra media docena ocupada en la supervisión, y así ad infinitum", no podemos dejar de notar que esta refutación de la visión de Fichte sobre bases empíricas ya no es válida:

con una compleja red digital que registra permanentemente nuestras actividades, el control previsto por Fichte no sólo es hoy posible, sino que en gran medida ya es un hecho. El registro digital de todos nuestros actos (además de nuestra salud, nuestros hábitos de lectura, nuestras opiniones y disposiciones...) tiene como objetivo último precisamente predecir nuestras violaciones de la ley y actuar entonces de forma preventiva para imposibilitarlas.

Lo que empeora aún más las cosas es el hecho de que hay una diferencia importante entre el proyecto de control policial de Fichte y la realidad emergente de hoy en día del control digital: La visión de Fichte sigue siendo "totalitaria" en el sentido estándar de una agencia externa que nos controla abiertamente, mientras que el control digital actual no se experimenta como una limitación externa de nuestra libertad. Lo que tenemos aquí es una nueva y única forma de "unidad de los opuestos" en la que el ejercicio subjetivo de la libertad coincide con el control objetivo. Es fácil ver la homología estructural entre esta paradoja y la visión general del neuralismo, donde se realiza un cortocircuito que Hegel no fue capaz de imaginar (una unidad material directa del pensamiento y la realidad material digital).

La amenaza más peligrosa para la libertad no proviene de un poder abiertamente autoritario, sino que tiene lugar cuando nuestra propia no-libertad se experimenta como libertad. Desde que la permisividad y la libre elección se elevan a un valor supremo, el control y la dominación social ya no pueden aparecer como una infracción de la libertad del sujeto: tiene que aparecer como (y ser sostenida por) la propia autoexperiencia de los individuos como libres. Hay una multitud de formas de esta aparición de la no-libertad bajo la apariencia de su contrario: cuando se nos priva de la asistencia sanitaria universal, se nos dice que se nos da una nueva libertad de elección (para elegir nuestro proveedor de asistencia sanitaria); cuando ya no podemos contar con un empleo de larga duración y

nos vemos obligados a buscar un nuevo trabajo precario cada dos años, se nos dice que se nos da la oportunidad de reinventarnos y descubrir un nuevo e inesperado potencial creativo que ha estado al acecho en nuestra personalidad; cuando tenemos que pagar la educación de nuestros hijos, se nos dice que nos convertimos en "empresarios del yo", actuando como un capitalista que tiene que elegir libremente cómo va a invertir los recursos que posee (o que le han prestado): en educación, salud, viajes... Constantemente bombardeados por "elecciones libres" impuestas, obligados a tomar decisiones para las que en la mayoría de los casos ni siquiera estamos debidamente cualificados (o no poseemos suficiente información), experimentamos cada vez más nuestra libertad como una carga que nos provoca una ansiedad insoportable.

Además, la mayoría de nuestras actividades (y pasividades) quedan ahora registradas en alguna nube digital que también nos evalúa permanentemente, rastreando no sólo nuestros actos sino también nuestros estados emocionales; cuando nos experimentamos como libres al máximo (navegando por la red donde todo está disponible), estamos totalmente "externalizados" y sutilmente manipulados. La red digital da un nuevo significado al viejo eslogan "lo personal es político". Y no sólo está en juego el control de nuestra vida íntima: todo está hoy regulado por alguna red digital, desde el transporte a la sanidad, desde la electricidad al agua. Por eso la red es hoy nuestro bien común más importante, y la lucha por su control es *la* lucha de hoy. El enemigo es la combinación de bienes comunes privatizados y controlados por el Estado, las corporaciones (Google, Facebook) y las agencias de seguridad del Estado (NSA). Este hecho por sí solo hace insuficiente la noción liberal tradicional del poder representativo: los ciudadanos transfieren parte de su poder al Estado, pero en términos precisos (este poder está constreñido por la ley, limitado a condiciones muy precisas en la forma de ejercerlo, ya que el pueblo sigue siendo la fuente última de la soberanía y puede derogar el poder si así lo

decide). En resumen, el Estado con su poder es el socio menor de un contrato que el socio mayor (el pueblo) puede derogar o cambiar en cualquier momento, básicamente de la misma manera que cada uno de nosotros puede cambiar el supermercado donde compramos nuestras provisiones... Esto, sin embargo, no es lo que ocurre hoy en día. Hay que matizar la afirmación, a menudo hecha hoy, de que

> el Estado ya no dispone de los dispositivos necesarios para regular la sociedad civil y no induce el apego que antes se derivaba del proceso de formación de la sociedad civil. En resumen, el Estado se marchita. Lo que queda es la sociedad civil pura, y su policía. Nos queda una policía sin Estado, con una policía que ha asumido el papel del Estado. La interfaz de lo universal sin lo universal, la policía como Estado — este es el inquietante problema que debería agitar nuestra sociedad.[35]

Cuando el Estado empieza a marchitarse, no conseguimos una policía que esté directamente enraizada en la sociedad civil, es decir, una especie de milicia popular que dé forma (o exprese) a la comunidad, superando la brecha que separa a la sociedad del Estado. Dado que la sociedad es en sí misma antagónica, es decir, dado que el antagonismo entre el Estado y la sociedad es un efecto secundario del antagonismo que atraviesa la propia sociedad, todas esas "milicias" son una expresión directa de una parte de la sociedad contra la otra u otras. La realidad de la policía sin Estado es el Estado policial puro, ¿por qué? Aquí deberíamos plantear la pregunta: ¿se está marchitando realmente el Estado en el capitalismo global actual? ¿No se está haciendo más fuerte que nunca, no sólo regulando la sociedad civil sino interviniendo directamente en ella y colaborando con (partes de) ella? El emblema de la "policía" actual destinada a prevenir el crimen es la colaboración directa entre los aparatos estatales y las corporaciones que se ocupan del control y la información —Julian Assange tenía razón al designar a Google como una versión privada— corporativa de una Agencia de Seguridad Nacional.

La policía está más cerca de la sociedad civil que del Estado; es una especie de representante del Estado en la sociedad civil, pero por esta misma razón tiene que ser experimentada como una fuerza externa, no como un poder ético interno. La sociedad civil es el ámbito de la búsqueda de intereses privados particulares, de la libertad privada, y esta libertad sólo puede (sin ser destruida) limitarse desde el exterior. Por eso es ridículo equiparar los delitos de la sociedad civil con las infracciones de la ética con respecto al Estado. En la sociedad civil, lo que importa es que no se infrinja la ley (y que no se descubra haciéndolo), y aquí se permiten todas las argucias legales (doblar la letra de la ley en contra de su espíritu). La fuerza de la ley *debe* seguir siendo una fuerza externa. Por eso es totalmente erróneo y potencialmente "totalitario" hablar de una policía incrustada en la sociedad civil, una policía cuya autoridad no emana del Estado, ya que funciona como una autoorganización del propio pueblo; esto es la "milicia popular", y no es de extrañar que los regímenes comunistas tendieran a llamar a su policía "milicia". ¿Quién organiza las milicias hoy en día? Los derechistas neofascistas, como Orban en Hungría, que apelan a la gente común para que organicen grupos de milicianos para buscar inmigrantes ilegales. La policía es el poder del Estado tal y como aparece en la esfera de la sociedad civil en la que los individuos persiguen sus intereses privados; es en su naturaleza una fuerza "mecánica" externa, una contrapartida a la vivacidad abstracta de los intereses individuales. La milicia es, por el contrario, precisamente por su carácter "orgánico", una negación directa de la libertad individual que es esencial para la sociedad civil. Esto nos devuelve a nuestro punto de partida: hoy, la "milicia" adquiere una nueva forma en la red de control digital bautizada por Shoshana Zuboff como "capitalismo de la vigilancia":

> Funciona proporcionando servicios gratuitos que miles de millones de personas utilizan alegremente, lo que permite a los proveedores de esos servicios supervisar el comportamiento de esos usuarios con un detalle

> asombroso, a menudo sin su consentimiento explícito... "El capitalismo de la vigilancia", escribe, "reclama unilateralmente la experiencia humana como materia prima gratuita para traducirla en datos sobre el comportamiento". Aunque algunos de estos datos se aplican a la mejora de los servicios, el resto se declaran como un excedente de comportamiento patentado, que se introduce en procesos de fabricación avanzados conocidos como "inteligencia artificial", y se fabrica en productos de predicción que anticipan lo que usted hará ahora, pronto y después. Por último, estos productos de predicción se comercializan en un nuevo tipo de mercado que yo llamo mercados de futuros del comportamiento... El conocimiento, la autoridad y el poder recaen en el capital de vigilancia, para el que somos simplemente "recursos naturales humanos". Ahora somos los pueblos nativos cuyas reivindicaciones de autodeterminación han desaparecido de los mapas de nuestra propia experiencia. [36]

Nosotros, los vigilados, no sólo somos materiales, también somos explotados, participamos en un intercambio desigual, por lo que el término "excedente de comportamiento" (que desempeña el papel de plusvalía) está plenamente justificado aquí: cuando navegamos, compramos, vemos la televisión, etc., obtenemos lo que queremos, pero damos más: nos desnudamos, hacemos transparentes los detalles de nuestra vida y sus hábitos al gran Otro digital. La paradoja es, por supuesto, que experimentamos este intercambio desigual, la actividad que efectivamente nos esclaviza, como nuestro mayor ejercicio de libertad — ¿qué es más libre que navegar libremente por la web? Sólo por ejercer esta libertad nuestra, generamos el "excedente" del que se apropia el gran Otro digital que recoge los datos.

2. La idea de un cerebro conectado y sus limitaciones

Aunque el auge del "capitalismo de la vigilancia" tiene consecuencias de gran alcance, todavía no es el verdadero cambio de juego: hay un potencial mucho mayor para nuevas formas de dominación en la perspectiva de la interfaz directa cerebro-máquina. Se puede suponer con seguridad que todo tipo de agencias secretas están trabajando intensamente en ese sentido — lo que conocemos es sólo la cara pública de ello, las noticias a menudo sensacionalistas en nuestros medios de comunicación sobre ese tema. El proyecto más conocido en esta dirección es Neuralink, una empresa estadounidense de neurotecnología fundada por Elon Musk y otras ocho personas, y dedicada a desarrollar interfaces cerebro-ordenador (BCI) implantables, también llamadas interfaz de control neural (NCI), interfaz mente-máquina (MMI) o interfaz neural directa (DNI); todos estos términos indican la misma idea de una vía de comunicación directa, primero entre un cerebro mejorado o conectado y un dispositivo externo, y luego entre los propios cerebros.[37]

Por tanto, hay dos pasos en esta comunicación directa: primero, cuando nuestro cerebro está conectado a máquinas digitales, podemos hacer que ocurran cosas en la realidad con sólo pensar en ellas (dirijo mi pensamiento a la pantalla del televisor, y el programa seleccionado empieza a reproducirse; dirijo mis pensamientos a la máquina de café, y el café se hace; etc.); luego, mi cerebro directamente conectado a otro cerebro, de modo que mis pensamientos son directamente compartidos por otro individuo (sueño despierto con una intensa experiencia sexual y otro individuo puede compartir directamente mi experiencia). El desarrollo gradual de la comunicación en el sentido de añadir capas adicionales de mediación —palabra hablada, escritura, telégrafo, teléfono,

Internet...— se ve aquí truncado, y surge la perspectiva de la conexión directa pasando por encima de estas capas adicionales, de modo que pasamos de

TU CEREBRO	>	TUS CUERDAS VOCALES	>	AIRE	>	MIS OREJAS	>	MI CEREBRO						
TU CEREBRO	>	TUS CUERDAS VOCALES	>	TU TELEFONO	>	REDES DE TELE-COMUNI-CACIONES	>	MI TELEFONO	>	AIRE	>	MIS OREJAS	>	MI CEREBRO
TU CEREBRO	>	TUS PULGARES	>	TU TELEFONO	>	REDES DE TELE-COMUNI-CACIONES	>	MI TELEFONO	>	AIRE	>	MIS OJOS	>	MI CEREBRO
etc., a														
TU CEREBRO	>	MI CEREBRO												

La consecuencia de esta comunicación directa de cerebro a cerebro no es sólo mayor velocidad, sino también precisión: cuando pienso en algo, no tengo que traducir mi pensamiento a signos lingüísticos que simplifican brutalmente el significado, mi compañero percibe directamente lo que pienso, o, citando al propio Musk:

> Hay un montón de conceptos en tu cabeza que luego tu cerebro tiene que intentar comprimir en esta tasa de datos increíblemente baja llamada habla o escritura. Eso es el lenguaje: tu cerebro ha ejecutado un algoritmo de compresión del pensamiento, de la transferencia de conceptos. Y luego tiene que escuchar también, y descomprimir lo que le llega. Y esto también tiene muchas pérdidas. Así que, cuando estás haciendo la descompresión de esos, tratando de entender, estás simultáneamente tratando de modelar el estado mental de la otra persona para entender de dónde vienen, para recombinar en tu cabeza los conceptos que tienen en su cabeza que están tratando de comunicarte. [...] Si tienes dos interfaces cerebrales, podrías realmente hacer una comunicación conceptual directa sin comprimir con otra persona [...] Si yo te comunicara un concepto, esencialmente participarías en la telepatía consensual. No necesitarías verbalizar a menos que quisieras añadir un poco de estilo a la conversación o algo así (risas), pero la conversación sería una interacción conceptual a un nivel que es difícil de concebir ahora mismo. [...] Esa es la cuestión: es difícil entender realmente cómo sería pensar con alguien. Nunca hemos sido capaces de intentarlo. Nos comunicamos con nosotros mismos a través del pensamiento y con los demás

> a través de representaciones simbólicas del pensamiento, y eso es todo lo que podemos imaginar.

Lo que es difícil de concebir es la idea de compartir directamente las experiencias íntimas: "Digamos que estás en una bonita excursión y quieres enseñarle a tu marido las vistas. No hay problema: sólo tienes que pensar en él para solicitar una conexión cerebral. Cuando él acepte, conecte la alimentación de su retina a su córtex visual. Ahora su visión se llena exactamente de lo que ven tus ojos, como si él estuviera allí. Pide los demás sentidos para tener la imagen completa, así que conéctalos también y ahora oye la cascada en la distancia y siente la brisa y huele los árboles y salta cuando un bicho se posa en tu brazo". Y qué más lógico que extender esta idea al ámbito de la sexualidad: "Podrías guardar una gran experiencia sexual en la nube para volver a disfrutarla más tarde; o, si no eres una persona demasiado reservada, podrías enviársela a un amigo para que la experimente". (No hace falta decir que la industria del porno prosperará en el mundo del cerebro digital)".

El primer y bastante obvio reproche filosófico a esta visión surge de la llamada teoría "externalista" de la conciencia: mi autoconciencia no está "en mi cerebro", está arraigada en mi existencia corporal individual, sólo tiene sentido dentro de este horizonte, como un momento de mi existencia concreta encarnada que comprende la espesa red de mis interacciones con los demás. Entonces, ¿qué sobrevive de mi estado mental (experiencia) si se arranca de este contexto concreto? ¿Y si las experiencias sólo pueden compartirse en un trance colectivo abstracto casi religioso que borra toda divergencia? La última versión de la posición "externalista radical" fue desplegada por Riccardo Manzotti — aquí está la descripción de Tim Parks de la afirmación de Manzotti de que mi experiencia está "fuera de mi cabeza":

> Para que se produzca la experiencia del arco iris necesitamos sol, gotas de lluvia y un espectador. No es que el sol y las gotas de lluvia dejen de existir si no hay nadie

> que los vea. Manzotti no es un obispo Berkeley. Pero si no hay alguien presente en un punto determinado no puede aparecer ningún arco de color. El arco iris es, pues, un proceso que requiere varios elementos, uno de los cuales resulta ser un instrumento de percepción sensorial. No existe entero y separado en el mundo ni existe como una imagen adquirida en la cabeza separada de lo que se percibe (el punto de vista sostenido por los "internalistas" que representan la mayoría de los neurocientíficos); más bien, la conciencia se reparte entre la luz del sol, las gotas de lluvia y la corteza visual, creando un nuevo conjunto único y transitorio, la experiencia del arco iris. O de nuevo: el espectador no ve el mundo; forma parte de un proceso del mundo.[38]

(Desde un punto de vista marxista, habría que añadir aquí que lo que forma las percepciones humanas no es sólo el conjunto de la experiencia, sino también el modo en que las percepciones están incrustadas en la totalidad de la actividad humana, como momento de la interacción entre los propios humanos y entre los humanos y los objetos y procesos no humanos: lo que percibimos y cómo percibimos lo que percibimos está siempre sobredeterminado por nuestros intereses prácticos). Veo un doble problema en esta postura. Primero: sí, mi percepción de un arco iris se reparte entre la luz del sol, las gotas de lluvia y el córtex visual, creando un nuevo conjunto único y transitorio, la experiencia del arco iris, de modo que, cuando otro ser vivo echa un vistazo al mismo trozo de realidad que yo, no ve un arco iris —pero en cierto sentido estamos mirando el mismo trozo de realidad, o, más bien, mi conjunto transitorio (de percibir el arco iris) y el conjunto transitorio de otro de ver algo diferente se superponen parcialmente. ¿Cómo debemos pensar este Real en el que coexisten ambos conjuntos transitorios? Para aclarar este punto, sustituyamos el arco iris por una mesa: la cuestión no es que debamos esforzarnos por aislar la misma mesa "real" aislada que sigue siendo la misma cuando cada uno de nosotros la percibe de forma diferente, sino simplemente la de pensar el espacio compartido en el que coexisten diferentes "entes transitorios". Creo que el modelo topológico del espacio retorcido de una botella de

Klein ayuda aquí:[39] lo Real no es una cosa trascendente en sí misma a la que llegamos cuando nos abstraemos de todas nuestras distorsiones perceptivas, sino el espacio fluido "desorientable" en el que, a través de giros reflexivos sobre sí mismo, pueden surgir múltiples realidades. Para decirlo en términos leibnizianos, se trata aquí de una especie de mónadas extendidas que se superponen parcialmente en cuanto a su contenido, y el problema es cómo pensar el espacio de su coexistencia ya que no hay un absoluto divino que las englobe a todas.

Segundo: es demasiado fácil decir que "el espectador no ve el mundo; es parte de un proceso del mundo": en cierto sentido radical, yo (como sujeto espectador) nunca soy directamente parte del mundo en el que tiene lugar mi percepción, ya que toda realidad que percibo ya depende de mi punto de vista subjetivo específico — por definición, no puedo situarme directamente en la realidad, ya que esto significaría que de alguna manera saliera de mí mismo y me mirara "objetivamente", desde ninguna parte. Esto significa que yo, como sujeto, no soy directamente parte del mundo: Por supuesto, no tengo una realidad sustancial fuera del mundo, pero soy el vacío (lo que Hegel llama la pura negatividad auto-referida) que permite la constitución de una realidad específica (el "todo transitorio" de Manzotti) en medio de lo real caótico desorientable.

Volviendo a la Singularidad: puede parecer que, si apoyamos el punto de vista externalista radical, la perspectiva de experiencias compartidas a través de un cerebro conectado debería denunciarse como un callejón sin salida. Es decir, dado que la realidad que percibimos no es una imagen en nuestra cabeza, sino que está fuera de ella, situada en el conjunto de mi cerebro, los objetos o procesos percibidos y su interacción, aunque una máquina pueda reproducir plenamente mis procesos cerebrales, no puede reproducir nuestra experiencia de lo que veo, ya que la reduce a lo que ocurre en mi cerebro y, por definición, se pierde el complejo conjunto en el que se sitúa mi

experiencia... Sin embargo, el caso está lejos de ser concluyente: la compleja interacción de mi cerebro con su entorno da lugar a complejas experiencias significativas, pero esta interacción tiene que quedar registrada de algún modo en mi cerebro, de modo que reproduciendo los procesos neuronales en mi cerebro se pueda generar en otro sujeto que comparta la misma experiencia. ¿No ocurre algo así cuando siento que me falta un miembro? Por supuesto que una experiencia así sólo puede surgir de la interacción concreta entre yo, mi cuerpo y su entorno, pero queda registrada en mi cerebro y puede ser "patológicamente" resucitada incluso cuando falta el miembro.

No debería sorprendernos demasiado la perspectiva de las máquinas controladas por la mente: ¿no es ya mi cuerpo una especie de máquina controlada por la mente, un organismo regulado directamente por mi mente? El problema es, por supuesto, que mi cuerpo es mío, estoy directamente integrado en él, mientras que una máquina es externa a mí. Sin embargo, la perspectiva de un cerebro conectado introduce una grieta en esta inmediatez: si es posible que una máquina externa registre directamente mis pensamientos, ¿no implica esto que yo tampoco soy directamente mi cuerpo, es decir, que mi cuerpo también es externo a mí, que estoy en cierto sentido fuera de mí mismo?

Sin embargo, incluso si aprobamos la viabilidad de las experiencias compartidas, se plantean aquí varias cuestiones. La primera se refiere al papel del lenguaje en la formación de nuestros pensamientos y de nuestra "vida interior" en general. Musk simplemente asume que nuestros pensamientos están presentes en nuestra mente independientemente de su expresión en el lenguaje, de modo que si conecto mi cerebro directamente con el de otro, el otro individuo experimentará mis pensamientos directamente en toda su riqueza y finura, no distorsionados por la torpeza y simplificación del lenguaje. Sin embargo, ¿qué pasa si el lenguaje, con todas sus torpezas y simplificaciones, genera la escurridiza riqueza de nuestros

pensamientos? Sí, el lenguaje reduce el desorden de nuestros pensamientos a simples palabras y frases; por ejemplo, cuando le digo a alguien "¡Te quiero!", la riqueza de mis sentimientos se reduce a una simple fórmula pronunciada miles de veces cada día. Sin embargo, esta misma condensación de la riqueza caótica crea un significado complejo, evoca la rica textura de lo que queda sin decir. Aquí somos automáticamente víctimas de una ilusión fetichista: el excedente de "sentido profundo" que queda sin decir no está ya ahí y sólo se descubre o se alude a él, se genera por la reducción de nuestros pensamientos a simples fórmulas lingüísticas. Baste recordar una simple sustitución de "un barco" por "una vela": el barco se reduce a una de sus partes, pero esta reducción da lugar por sí misma a una red de significados que van mucho más allá de un simple "barco".

Se podría jugar aquí con las variantes hegelianas: el verdadero contenido de un pensamiento se actualiza sólo a través de su expresión lingüística — antes de esta expresión, no es nada sustancial, sólo una confusa intención interior. Al hablar, sólo me entero de lo que quería decir al decirlo efectivamente. Pensamos con palabras: incluso cuando vemos y experimentamos cosas y procesos como entidades particulares, su percepción ya está estructurada a través de nuestra red simbólica. Por ejemplo, cuando veo una pistola delante de mí, todos los significados asociados a ella están sobredeterminados simbólicamente; en pocas palabras, percibo una pistola, pero esta percepción está dotada de su giro específico por la palabra "pistola" que resuena en ella, y las palabras siempre remiten a nociones universales. Ahí reside la paradoja de la sobredeterminación simbólica: cuando percibo una pistola delante de mí, es la palabra abstracta-universal "pistola" asociada a ella la que confiere a mi percepción la rica y compleja textura de significado que colorea esta percepción.

Sin embargo, este papel clave de las palabras en nuestra experiencia del significado no devalúa automáticamente el proyecto de neuralink: todo lo que

hay que hacer para salvar este proyecto es abandonar la premisa de Musk de que los pensamientos están presentes en nuestra mente independientemente de su expresión en el lenguaje. En la medida en que neuralink registrará nuestro flujo interno de experiencia, ¿por qué no podría registrar también el material verbal presente en nuestra mente, las palabras en las que pensamos, palabras reducidas a representaciones mentales, pero que siguen siendo palabras?[40] El núcleo del problema reside en otra parte: en el hecho de que la propia reducción del soporte material de la expresión de una idea puede reforzar el contenido expresado (el significado). Para ilustrar este punto clave, Hegel evoca un maravilloso ejemplo del ámbito de la educación. Observa que los niños pequeños prefieren dibujar imágenes utilizando colores, mientras que más tarde prefieren hacerlo en gris, con un lápiz sin color. Los teóricos humanistas de la educación ven en esto el resultado opresivo de la violencia educativa: se frustra la creatividad de los niños, se les obliga a expresarse con la camisa de fuerza de la incoloridad... La lectura de Hegel, sin embargo, es exactamente la contraria: es esta reducción al espacio incoloro la que, al reducir la riqueza sensual, permite a los niños articular la dimensión espiritual superior.

El trágico destino de *Bezhin Meadow*, la primera película sonora de Eisenstein, es materia de leyenda.[41] Encargada por un grupo de jóvenes comunistas, la producción de la película se llevó a cabo de 1935 a 1937, hasta que fue detenida por el gobierno central soviético, que dijo que contenía fracasos artísticos, sociales y políticos. En la década de 1960, se supo que la esposa de Eisenstein, Pera Atasheva, había guardado trozos de película de la mesa de montaje. A partir de 1964, Sergei Yutkevich y Naum Kleiman crearon una reconstrucción de la película (con una partitura musical de Sergei Prokofiev). La película se editó con el guión original, para preservar la continuidad del corte original; también se crearon nuevos intertítulos a partir del guión, y se añadió una nueva introducción hablada.

La película existe ahora como un "pase de diapositivas de cine mudo" de 35 minutos, algo así como *La Jetée* de Chris Marker de 1962, un largometraje de 28 minutos rodado en blanco y negro que está construido casi en su totalidad con fotos fijas (y que cuenta la historia de un experimento de viaje en el tiempo después de la guerra nuclear). Al igual que la serie de fotogramas de películas sin título de Cindy Sherman (de películas inexistentes, a veces incluso con subtítulos de diálogos añadidos), la reducción de Marker del flujo cinematográfico a una sucesión de fotogramas inmóviles es intencionada, forma parte de su proyecto artístico. La situación de *Bezhin Meadow* es más ambigua: la reducción a un pase de diapositivas de películas mudas no forma parte, por supuesto, del proyecto original; es el resultado del intento desesperado de salvar lo que se podía salvar y hacer presentable de alguna manera el material en bruto restante. Sin embargo, el resultado es tan impresionante que uno no puede dejar de plantearse una duda: ¿y si la reducción a fotogramas la convierte en una película mejor que el original perdido de Eisenstein, una película completamente hablada? ¿Y si no sólo produce un efecto poético propio, sino que también nos hace imaginar la acción continua "real" de una manera mucho más rica que su representación directa en una toma de película continua?

Lo que encontramos en la sexualidad humana es el anverso de la simplificación que da lugar a un exceso: una complicación innecesaria que impide el acceso directo a una meta. La sexualidad humana se presenta en una variedad de formas y procedimientos pervertidos que no sólo no pueden reducirse a diferentes maneras de alcanzar el mismo objetivo de procreación, sino que a menudo van directamente en contra de este objetivo. Sin embargo, siempre hay que tener en cuenta que esta excesiva diversidad se pone en marcha por una imposibilidad o antagonismo subyacente. Por eso, desde el punto de vista psicoanalítico, una cosa es segura: a lo que equivale el paso a lo posthumano en su aspecto más fundamental

es a la superación (el dejar atrás) de lo sexual en su dimensión ontológica más radical —no sólo la "sexualidad" como esfera específica de la existencia humana, sino lo sexual como antagonismo, la barra de una imposibilidad, constitutiva del ser-humano en su finitud. Ahí reside la lección de la transexualidad: tenemos lo masculino, lo femenino y su antagonismo (diferencia) como tal. Los individuos transgénero son diferentes (de la diferencia establecida) y, como tales, son la diferencia misma — la diferencia de la diferencia establecida es la diferencia misma. Por eso la tercera categoría, los que no encajan en el binario hegeliano de lo masculino y lo femenino, son "universales" y "diferentes": representan la universalidad precisamente en la medida en que son radicalmente diferentes, es decir, en la medida en que no tienen un lugar propio en el orden establecido. (Exactamente de la misma manera, el tercer tipo de sanitarios públicos que exige la transexualidad, ni masculino ni femenino, puede llamarse "universal" o "(para los) diferentes").

Y la cuestión que evitan cuidadosamente los partidarios del nuevo hombre asexual es: ¿hasta qué punto otros muchos rasgos que suelen identificarse con el ser-humano, rasgos como el arte, la creatividad, la conciencia, etc., dependen del antagonismo que constituye lo sexual? Por eso, la adición de "asexual" a la serie de posiciones sexuales enumeradas por los partidarios de LGBT+ es crucial e inevitable: el esfuerzo por liberar la sexualidad de todas las opresiones "binarias" para liberarla en toda su perversidad polimorfa, termina necesariamente en el abandono de la propia esfera de la sexualidad: la liberación DE la sexualidad tiene que terminar en la liberación (de la humanidad) DE la sexualidad.

La sexualidad también proporciona la matriz básica de la inversión dialéctica del fracaso en el éxito. Dado que Francia es el país del amor y la seducción, no es de extrañar que la cocina francesa, paradigma de la alta cocina, funcione de esta manera: ¿el origen de muchos de sus famosos platos o bebidas no es que, cuando

querían producir una pieza estándar de comida o bebida, algo salió mal, pero luego se dieron cuenta de que este fracaso puede revenderse como éxito? Hacían queso de la forma habitual, pero entonces el queso se pudrió y se infectó, oliendo mal, y encontraron esta monstruosidad (medida según los estándares habituales) encantadora a su manera; hacían vino de la forma habitual cuando algo salió mal en la fermentación, y entonces empezaron a producir champán... ¿Y no es exactamente así como funciona nuestra sexualidad (humana)? Algo sale terriblemente mal (medido según los estándares del simple apareamiento instintivo), pero este fracaso es entonces avalado y cultivado como el recurso de nuevos placeres sexuales. ¿Podemos imaginar algo más estúpido (desde el punto de vista del éxito de la reproducción) que la tradición del amor cortés, en la que la finalización del acto sexual se pospone infinitamente? Entonces, ¿cómo pudo el amor cortés convertirse en el modelo del alto erotismo? ¿Y qué hay de nuestros juegos pervertidos en los que un objeto o un gesto particular que debería estar limitado a un momento subordinado de los preliminares eróticos se convierte en el rasgo central, el foco de la intensidad libidinal que eclipsa el gran Acto procreativo? ¿No está amenazada esta dimensión de la mediación erótica por un vínculo directo entre el cerebro y la mente?

En la serie de televisión británica *Doc Martin*, que tiene lugar en un pequeño pueblo costero de Cornualles, las citas entre los dos protagonistas, Martin, un médico que se ha trasladado allí desde Londres, y Louisa, una profesora de la escuela local, salen mal en repetidas ocasiones debido a la actitud distante de él (después de besarla, le dice que debe de tener algo malo en el estómago por su mal aliento, etc.), por lo que ella rompe con él y se ignoran educadamente, limitando su interacción al mínimo necesario. Cuando, después de un encuentro tan frío, él sale de su casa, simplemente se da la vuelta cerca de la entrada, se acerca de nuevo a ella y le dice con voz desesperada "¡Cásate conmigo!", a lo que ella responde

rápidamente “Sí”, y se abrazan apasionadamente... No hay un calentamiento gradual, ni un trabajo paciente para reparar los lazos rotos: cuando las cosas van mal entre los dos, su predicamento se reduce al hecho desnudo de que realmente se aman, hecho que explota con toda su fuerza desnuda. Así es como el éxito (el reencuentro triunfal de la pareja) sólo puede tener lugar después y a través de una serie de fracasos.

El momento culminante final de la segunda temporada de la serie de televisión *Succession* (2019) es otro magnífico ejemplo de este tipo de inversión. Logan Roy, el patriarca de su superrica familia y jefe de la gran corporación mediática Waystar Royco, reúne en su yate a sus tres hijos y una hija, además de otros altos directivos, en la cuenta regresiva para la junta de accionistas que determinará la propiedad de la empresa. Todos saben que, debido a un gran escándalo de explotación sexual, habrá que realizar un “sacrificio de sangre”, es decir, habrá que sacrificar a un alto miembro de la familia (los principales accionistas sugieren al propio Logan). Éste deberá declarar públicamente que es el único responsable del escándalo y asumir así toda la responsabilidad, ya que, como declarará en su confesión, nadie más de la cúpula directiva lo sabía. La noche anterior, Logan mantiene una conversación privada con Kendall, su segundo hijo mayor, que está llamado a dirigir la empresa después de él. Aunque la relación entre ambos siempre ha estado llena de tensiones, Logan le dice que aprecia mucho su ingenio e inteligencia; pero cuando Kendall le pregunta si alguna vez le ha considerado como su sucesor en la cima de la corporación, Logan dice que, sin embargo, Kendall carece de una característica clave del jefe de una corporación, la disposición a matar, a destruir despiadadamente al adversario cuando esto es necesario. Así que cuando la familia está reunida, Logan les informa de que Kendall será sacrificado: tendrá que comparecer en una audiencia del Senado y asumir toda la responsabilidad, salvando así la empresa de su familia. Kendall acepta amablemente llevar a cabo este acto, pero cuando comparece en la audiencia,

se convierte en un asesino, denunciando a Logan, su propio padre, como único responsable del escándalo y de otras actividades ilegales en la corporación, además de anunciar que pronto hará públicos los documentos que prueban todo esto. El vuelco se produce en los segundos finales, cuando vemos a Logan (que ve la declaración pública de Kendall en el televisor) con una misteriosa sonrisa de satisfacción, ¿qué significa esa sonrisa? Brian Cox (que interpreta a Logan) lo explicó en una entrevista con *Vulture*: "Había una cierta inevitabilidad en ello... Logan está realmente preparando a Kendall para convertirse en el hombre que no ha sido". Esto enlaza con la conversación de la noche anterior en la que Logan informa a Kendall de su sacrificio de sangre, y en la que se refiere a la profecía en la que un hijo fue aniquilado de forma tan brutal que resucitaría:

> Logan sabía que para sacrificarse tendría que hacerlo a través de su familia. Pensó que la única oportunidad que tenía era convertir a Kendall en el asesino. Por eso, al final, sonríe. Ha conseguido lo que buscaba. "Mi hijo ha alcanzado la mayoría de edad. Ahora es oficialmente un asesino" [...] Una vez que Logan recibió la sentencia de muerte, era importante para él quién la ejecutaría. Quería mantenerla dentro de la familia, en lugar de que viniera de fuera de la familia. La sonrisa es él diciendo: "Finalmente, mi hijo está dando un paso adelante, haciendo lo que tiene que hacer para dirigir un negocio. Por fin es el heredero de Waystar Royco".[42]

En definitiva, Logan sabía que él mismo tendría que sacrificarse para salvar la empresa, y su gesto de sacrificar a Kendall está bien calculado: sabe que Kendall le traicionará y se volverá contra él, y que al realizar este acto, Kendall se convertirá en un asesino, adquiriendo así la cualidad que le faltaba para ser el próximo jefe de la corporación. Así que el verdadero sacrificio no es el de Kendall sino el de Logan, y la única pregunta que queda abierta es: ¿era el propio Kendall consciente de este doble juego, es decir, estaba todo el plan coordinado entre padre e hijo, o realmente Kendall pensaba que iba a ser sacrificado? Si seguimos la impecable lógica de Logan, el golpe de Kendall tenía

que ser sincero: la cúpula tenía que ser sacrificada, pero para mantener la compañía en la familia, el golpe mortal tenía que venir de la propia familia; y para que el golpe fuera creíble para el público, tenía que parecer que el asesino (Kendall) era sincero... Si el plan de Logan ha de tener éxito, tiene que ser traicionado de verdad, no sólo como parte de un intrincado juego familiar.[43]

Este giro positivo de un fracaso puede ilustrarse mejor mediante el bucle de la representación simbólica: un sujeto se esfuerza por representarse adecuadamente a sí mismo, esta representación fracasa, y el sujeto es el resultado de este fracaso. Recordemos lo que podríamos llamar la "paradoja de Hugh-Grant" (en referencia a la famosa escena de *Cuatro bodas y un funeral*): el héroe trata de articular su amor a la amada, se ve atrapado en repeticiones tropezadas y confusas, y es este mismo fracaso en la entrega de su mensaje de amor de una manera perfecta lo que da testimonio de su autenticidad... Esta paradoja deja claro por qué, como dijo Hegel en su *Fenomenología*, podemos decir que nuestro discurso y nuestro trabajo:

> "Por eso, puede decirse, en la misma medida, tanto que estas externalizaciones expresan demasiado lo interior como que lo expresan demasiado poco; *demasiado*: porque lo interior mismo brota en ellas, y no queda ninguna oposición entre ellas y él; ellas no sólo dan una expresión de lo interior, sino que lo dan inmediatamente, en ellas mismas; *demasiado poco* : porque, en el lenguaje y en la acción, el lenguaje se hace otro, se abandona así al elemento de la trasmutación que tergiversa la palabra hablada y el acto ejecutado, y hace de ellos algo distinto de lo que son en y para sí en cuanto acciones de este individuo determinado."[44]

Expresan demasiado poco porque nunca pueden captar adecuadamente nuestra intención interior: siempre fallamos en poner en palabras lo que queríamos decir. Simultáneamente, expresan demasiado porque en y a través de este mismo fracaso expresan más de lo que queríamos decir, la verdad de lo que subjetivamente queríamos decir. Podemos complementar a Hegel aquí: este "demasiado" tiene dos aspectos, puede referirse al

significado “objetivo” socialmente determinado de nuestro discurso (podemos querer algo como un elogio sincero pero el uso predominante del lenguaje lo convierte en una fría apreciación cínica — no controlamos los efectos de nuestro discurso), así como a la verdad más profunda sobre el propio sujeto hablante (el fracaso del sujeto en decir lo que realmente quería decir puede sacar a la luz una dimensión de su deseo de la que no era consciente). Así pues, en lugar de preocuparnos por la pregunta “¿Puede el neuralismo captar el verdadero sentido de nuestro flujo de pensamientos?”, deberíamos centrarnos en otra cuestión: ¿puede captar la superposición de lo poco y lo mucho indicada por Hegel, puede captar el exceso producido por el propio fracaso?

Además, es obvio que la individualidad de Grant se expresa precisamente a través de estos fallos: si declarara su amor de forma perfecta y sin problemas, obtendríamos un recitado similar al de un robot. Por ello, la siguiente pregunta que surge es: ¿sobrevivirá nuestra individualidad a este paso a la singularidad? Hasta ahora, la tecnología ha potenciado nuestra individualidad porque ha introducido más alienación, capas adicionales en nuestro intercambio con los demás, e incluso nos ha alejado de nosotros mismos (nuestra imagen en la pantalla no es directamente “nosotros mismos”); entonces, ¿qué ocurrirá cuando desaparezca esta distancia? La primera línea de defensa de Musk es que, en su versión de la ICB, el individuo no está totalmente inmerso en ella: mantiene una distancia mínima con respecto a ella, de modo que, para permitir que la máquina (o, a través de ella, otro individuo) registre y/o comparta tus pensamientos y sentimientos, tienes que consentirlo activamente, desearlo:

> Una de las preocupaciones que surgen cuando se habla de la comunicación del pensamiento es la posible pérdida de individualidad. ¿Nos convertiría esto en una gran mente de colmena con cada cerebro individual como una abeja más? Casi todos los expertos con los que hablé creían que sería lo contrario. Podríamos actuar como uno solo en una

> colaboración cuando nos sirviera, pero la tecnología ha potenciado hasta ahora la individualidad humana... La gente no podrá leer tus pensamientos: tendrías que quererlo. Si no lo quieres, no ocurre. Igual que si no quieres que tu boca hable, no habla.

Pero, ¿cómo sabe Musk que un individuo mantendrá esta distancia mínima? Recordemos que la ICB funciona de forma "objetiva": nuestro cerebro está conectado, vinculado a una máquina que, en sentido estricto, no "lee nuestros pensamientos", sino los procesos de nuestro cerebro que son el correlato neuronal de nuestros pensamientos; en consecuencia, puesto que cuando pienso no soy consciente de los procesos neuronales de mi cerebro, ¿cómo voy a saber si estoy conectado o no? En consecuencia, ¿no es mucho más razonable suponer que, cuando estoy enchufado a la ICB, ni siquiera seré consciente cuando mi vida interior sea transparente para los demás? En resumen, ¿no se ofrece la ICB como el medio ideal de control (político) de la vida interior de los individuos? Como ocurre con todos los inventos que suponen una amenaza para la libertad humana, sus promotores intentan ofuscar la cuestión haciendo hincapié en ejemplos deslumbrantes de cómo tales inventos podrían mejorar la vida de los individuos incapacitados; he aquí un informe típico: "Un hombre paralizado camina con un exoesqueleto controlado por la mente. El avance del paciente francés podría conducir a sillas de ruedas controladas por el cerebro, dicen los expertos".[45] No se menciona cómo las máquinas controladas por la mente implican también el control de la mente por parte de la máquina.

Ya en mayo de 2002 se informó de que científicos de la Universidad de Nueva York habían acoplado un chip informático capaz de enviar señales directamente al cerebro de una rata, de modo que sería posible controlar a la rata (es decir, determinar la dirección en la que correría) mediante un mecanismo de dirección (del mismo modo que se dirige un coche de juguete teledirigido). Por primera vez, la "voluntad" de un agente animal vivo, sus decisiones "espontáneas" sobre

los movimientos que realizará, eran asumidas por una máquina externa. Por supuesto, la gran pregunta filosófica es: ¿cómo "experimentó" la desafortunada rata su movimiento, que fue efectivamente decidido desde el exterior? ¿Seguía "experimentándolo" como algo espontáneo (es decir, era totalmente inconsciente de que sus movimientos estaban siendo dirigidos?), o era consciente de que "algo va mal", de que otro poder externo estaba decidiendo sus movimientos? Aún más crucial es aplicar el mismo razonamiento a un experimento idéntico realizado con humanos (que, a pesar de las cuestiones éticas, no debería ser mucho más complicado, técnicamente hablando, que en el caso de la rata). En el caso de la rata, se puede argumentar que no hay que aplicarle la categoría humana de "experiencia", mientras que, en el caso de un ser humano, hay que plantearse esta cuestión. Entonces, de nuevo, ¿un ser humano dirigido seguirá "experimentando" sus movimientos como algo espontáneo? ¿Seguirá siendo totalmente inconsciente de que sus movimientos son dirigidos, o será consciente de que "algo va mal", de que otro poder externo está decidiendo sus movimientos? Y, precisamente, ¿cómo aparecerá ese "poder externo": como algo "dentro de mí", un impulso interior imparable, o como una simple coacción externa? Si el sujeto no es consciente de que su comportamiento espontáneo está dirigido desde el exterior, ¿se puede seguir pretendiendo que esto no tiene consecuencias para nuestro concepto de voluntad libre? La mayoría de los que reflexionan sobre el neuralismo se centran en la individualidad de mi experiencia: ¿la perderé o no cuando esté inmerso en la singularidad? Pero existe la opción contraria: ¿y si conservo mi individualidad en la experiencia y ni siquiera sé que estoy controlado y dirigido?

Cuando la gente reflexiona sobre las implicaciones de la ICB, suele centrarse en cómo nos afectará nuestra inmersión en la Singularidad, convirtiéndonos en un *homo deus*: como un ser divino seré capaz de mover cosas y desencadenar procesos en la realidad con sólo

pensar en ella — los idealistas alemanes llamaban a esta superposición de percepción y actividad *intuición intelectual*, una percepción que crea lo que percibe. Sólo los dioses pueden hacer esto: nuestras mentes finitas están siempre limitadas por la brecha que separa el pensar o percibir del actuar. Pero más bien deberíamos dar un paso atrás y preguntarnos: ¿quién controlará los chips de nuestro cerebro que sustentan la ICB? Los chips son baratos... Quizá el aspecto más triste de la visión de la neuralink es el cínico cálculo oportunista que la sustenta: nosotros (los humanos) dimos a luz una forma superior de inteligencia que, si se le deja desplegar sus poderes, nos reducirá a gorilas en un zoológico: "La mayoría de los posthumanistas están de acuerdo en que sería irónico que la humanidad fuera superada por seres que los humanos hicieron posible, y trágico si esos posthumanos acabaran con la humanidad por completo. Sin embargo, no pocos posthumanistas afirman sin nostalgia que el desarrollo evolutivo es indiferente al destino de lo que vino antes. Para ellos, la perspectiva de mejorarnos drásticamente en el proceso de dar a luz a algo mucho más grande que la humanidad justifica sobradamente que nos arriesguemos".[46] La única opción que tenemos para evitar este destino es unirnos al ganador, dejar atrás nuestra humanidad y sumergirnos en la Singularidad... Pero, ¿se "unirá al ganador" toda la humanidad en su conjunto, o la aparición de la Singularidad dará lugar a nuevas formas de dominación inéditas, de modo que los propios (post)humanos se dividirán en nuevos ganadores y perdedores?

3. El impasse de la tecnognosis soviética

Esto nos lleva al tema descuidado por los transhumanistas contemporáneos: ¿qué pasa con las consecuencias sociales del paso a la Singularidad? ¿Qué tipo de orden social implica su ascenso? Está claro que la democracia liberal contemporánea, con su individualismo, está condenada en este caso, así que ¿qué la sustituirá? Los transhumanistas se limitan a advertir ocasionalmente que la otra cara de la perspectiva del *homo deus* son las posibilidades inauditas de control social y mental directo. Pero ya existía, en los años 20, una fuerte tendencia de posthumanismo en la URSS: el llamado "biocosmismo", una extraña combinación de materialismo vulgar y espiritualidad gnóstica que formaba la ideología oculta en la sombra, la obscena enseñanza secreta, del marxismo soviético. Reprimido fuera de la vista del público en el período central del estado soviético, el biocosmismo se propagó abiertamente sólo en la primera y en las dos últimas décadas del gobierno soviético; sus tesis principales eran: los objetivos de la religión (el paraíso colectivo, la superación de todos los sufrimientos, la plena inmortalidad individual, la resurrección de los muertos, la victoria sobre el tiempo y la muerte, la conquista del espacio más allá del sistema solar) pueden realizarse en la vida terrestre mediante el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas. En el futuro, no sólo se aboliría la diferencia sexual, con el surgimiento de post-humanos castos que se reproduzcan por medio de la reproducción biotécnica directa; también sería posible resucitar a todos los muertos del pasado (estableciendo su fórmula biológica a través de sus restos y luego volviéndolos a entregar — en ese momento, el ADN aún no se conocía...), borrando así incluso todas las injusticias del pasado, "deshaciendo" el sufrimiento y

la destrucción pasados. En este brillante futuro biopolítico comunista, no sólo los humanos, sino también los animales, todos los seres vivos, participarían en una Razón del cosmos directamente colectivizada ... Ejemplar es aquí la visión de Trotsky:

> ¿Qué es el hombre? No es en absoluto un ser acabado o armonioso. No, sigue siendo una criatura muy torpe. El hombre, como animal, no ha evolucionado según un plan sino espontáneamente, y ha acumulado muchas contradicciones. La cuestión de cómo educar y regular, de cómo mejorar y completar la construcción física y espiritual del hombre, es un problema colosal que sólo puede entenderse sobre la base del socialismo... Producir una nueva "versión mejorada" del hombre: ésa es la tarea futura del comunismo. Y para ello, primero tenemos que averiguar todo sobre el hombre, su anatomía, su fisiología y esa parte de su fisiología que se llama su psicología. El hombre debe mirarse a sí mismo y verse como una materia prima, o en el mejor de los casos como un producto semielaborado, y decir: "Por fin, mi querido homo sapiens, voy a trabajar en ti".[47]

No se trataba sólo de principios teóricos idiosincrásicos, sino de expresiones de un verdadero movimiento de masas en el arte, la arquitectura, la psicología, la pedagogía y las ciencias de la organización, que abarcaba a cientos de miles de personas. El culto al taylorismo, apoyado oficialmente y cuyo exponente más radical fue Aleksei Gastev, un ingeniero y poeta bolchevique que ya utilizó el término "biomecánica" en 1922, exploraba una visión de la sociedad en la que el hombre y la máquina se fusionarían. Gastev dirigía el Instituto del Trabajo, que realizaba experimentos para entrenar a los trabajadores a actuar como máquinas. Veía la mecanización del hombre como el siguiente paso en la evolución, previendo

> una utopía en la que las "personas" serían sustituidas por "unidades proletarias" identificadas por claves como "A, B, C, o 325, 075, etc." [...] Un "colectivismo mecanizado" "ocuparía el lugar de la personalidad individual en la psicología del proletariado". Ya no habría necesidad de emociones, y el alma humana ya no se mediría "por un grito o una sonrisa, sino por un manómetro o un

velocímetro”.[48]

Hay que tener cuidado de no pasar por alto las implicaciones teológicas de esta visión: la otra cara de la sustitución de la personalidad individual por una nueva forma de conciencia colectiva, es decir, de la obliteración de la barrera que separa mi mente de los demás, es el fortalecimiento de la barrera que separa mi mente de mi (auto)experiencia corporal: Ya no estoy plenamente encarnado, observo mi cuerpo en una postura sin emociones, leyendo sus mensajes como señales de una máquina (no siento calor, lo registro como un número en mi termómetro corporal, etc.). Lo que tenemos aquí es la versión materialista de la redención de la Caída, algo vagamente parecido a la singular teología elaborada por Nicolás Malebranche, discípulo de Descartes, que dejó de lado la ridícula referencia de Descartes a la glándula pineal para explicar la coordinación entre la sustancia material y la espiritual, es decir, el cuerpo y el alma. ¿Cómo explicar entonces su coordinación, si no hay contacto entre ambos, ningún punto en el que un alma pueda actuar causalmente sobre un cuerpo o viceversa? Dado que las dos redes causales (la de las ideas en mi mente y la de las interconexiones corporales) son totalmente independientes, la única solución es que una tercera Sustancia verdadera (dios) coordina y media continuamente entre las dos, manteniendo la apariencia de continuidad: cuando pienso en levantar la mano y mi mano efectivamente se levanta, mi pensamiento provoca el levantamiento de mi mano no directamente sino sólo “ocasionalmente” — al notar mi pensamiento dirigido a levantar la mano, Dios pone en marcha la otra cadena causal material que lleva a que mi mano efectivamente se levante. Si sustituimos a “Dios” por el gran Otro, el orden simbólico, podemos ver la cercanía del ocasionalismo con la posición de Lacan: tal y como lo planteó Lacan en su polémica contra Aristóteles en *Televisión*,[49] la relación entre el alma y el cuerpo nunca es directa, ya que el gran Otro siempre se interpone entre ambos. El ocasionalismo es, pues,

esencialmente un nombre para la "arbitrariedad del significante", para la brecha que separa la red de ideas de la red de causalidad corporal (real), para el hecho de que es el gran Otro el que da cuenta de la coordinación de las dos redes, de modo que, cuando mi cuerpo muerde una manzana, mi alma experimenta una sensación placentera. A esta misma brecha apunta el antiguo sacerdote azteca que organiza sacrificios humanos para asegurar que el sol vuelva a salir: el sacrificio humano es aquí una apelación a Dios para que sostenga la coordinación entre las dos series, la necesidad corporal y la concatenación de acontecimientos simbólicos. Por muy "irracional" que pueda parecer el sacrificio del sacerdote azteca, su premisa subyacente es mucho más perspicaz que nuestra intuición habitual, según la cual la coordinación entre el cuerpo y el alma es directa, es decir, es "natural" que yo tenga una sensación placentera cuando muerdo una manzana, ya que esta sensación es causada directamente por la manzana: lo que se pierde es el papel intermediario del gran Otro para garantizar la coordinación entre la realidad y nuestra experiencia mental de ella. ¿Y no ocurre lo mismo con nuestra inmersión en la Realidad Virtual? Cuando levanto la mano para empujar un objeto en el espacio virtual, este objeto efectivamente se mueve — mi ilusión, por supuesto, es que fue el movimiento de mi mano el que causó directamente la dislocación del objeto, es decir, en mi inmersión, paso por alto el intrincado mecanismo de coordinación informática, homólogo al papel de Dios garantizando la coordinación entre las dos series en el ocasionalismo.[50]

Es un hecho bien conocido que el botón "Cerrar la puerta" en la mayoría de los ascensores es un placebo totalmente disfuncional, que se coloca allí sólo para dar a los individuos la impresión de que están participando de alguna manera, contribuyendo a la velocidad del viaje en ascensor — cuando pulsamos este botón, la puerta se cierra exactamente en el mismo tiempo que cuando acabamos de pulsar el botón del piso sin "acelerar" el proceso pulsando también el botón "Cerrar la puerta". Este caso extremo y claro de falsa

participación es una metáfora adecuada de la participación de los individuos en nuestro proceso político "posmoderno". Y esto es el ocasionalismo en estado puro: según Malebranche, estamos todo el tiempo pulsando tales botones, y es la actividad incesante de Dios la que se coordina entre ellos y el acontecimiento que le sigue (el cierre de la puerta), mientras que nosotros pensamos que el acontecimiento resulta de nuestra pulsación del botón...

El ocasionalismo también nos permite arrojar nueva luz sobre la situación exacta de la Caída: Adán se arruinó y fue desterrado del Paraíso no porque simplemente se dejara llevar por la sensualidad de Eva; la cuestión es más bien que cometió un error filosófico y "retrocedió" del ocasionalismo al vulgar empirismo sensual según el cual los objetos materiales afectan directamente, sin la mediación del gran Otro (Dios), a nuestros sentidos — la Caída es ante todo una cuestión de convicciones filosóficas de Adán. Es decir, antes de la Caída, Adán dominaba plenamente su cuerpo y mantenía una distancia con él: como era muy consciente de que la conexión entre su alma y su cuerpo era contingente y sólo ocasional, en cualquier momento podía suspenderla, aislarse y no sentir ni dolor ni placer. El dolor y el placer no eran fines en sí mismos; sólo servían para informar sobre lo que era malo o bueno para la supervivencia de su cuerpo. La "Caída" se produjo en el momento en que Adán se rindió excesivamente (es decir, más allá del alcance necesario para proporcionar la información necesaria para la supervivencia en su entorno natural) a sus sentidos, en el momento en que sus sentidos le afectaron hasta tal punto que perdió la distancia con ellos y se distrajo del pensamiento puro. El objeto responsable de la Caída, por supuesto, fue Eva: Adán cayó cuando la visión de Eva desnuda le distrajo momentáneamente y le hizo creer que Eva en sí misma, directamente y no sólo ocasionalmente, era la causa de su placer sexual. Eva es responsable de la Caída en la medida en que da lugar al error filosófico del realismo sensual. Y, como ya señaló San Agustín, el castigo, el

precio que Adán tuvo que pagar por su Caída, fue, muy apropiadamente, que ya no fue capaz de dominar plenamente su cuerpo: la erección de su falo escapó a su control.

Todos los ingredientes principales del posthumanismo están aquí: el paso al estadio posthumano a través de la manipulación tecnológica de los humanos; la idea de que, de este modo, los humanos se convertirán en divinos (la noción de *bogograditel'stvo* — "construcción de dios"— promovida por Lunacharsky e incluso Gorki) la idea de que, con el paso a la posthumanidad, dejaremos atrás la sexualidad (como, en algunas versiones, el último bastión de la ideología burguesa); y, por último, la idea de que, en esta etapa posthumana, la comunicación a través de los medios será sustituida por un vínculo directo entre las mentes individuales. Andrei Platonov, que formaba parte de este movimiento, pero que al mismo tiempo lo criticaba, escribió un relato corto, "Eternal Tract", en el que

> uno de los protagonistas, un científico llamado Matissen, crea un aparato que puede transmitir órdenes sencillas a distancia. La máquina traduce las ondas electromagnéticas generadas en un cerebro en una orden y la transmite a otra máquina, a una persona o incluso a la naturaleza. [...] Sin embargo, sus pruebas dan lugar a un desastre medioambiental y finalmente, en el transcurso del experimento, a su muerte.[51]

La paradoja que no puede dejar de llamar la atención es que el gnosticismo soviético de alta tecnología explotó en las condiciones (materiales) de extrema pobreza (la Unión Soviética durante y después de la guerra civil). Platonov elaboró toda una "ontología de la vida pobre" (implícita) para proporcionar los contornos del modo de vida de los que él llama "menos que proletarios". Pero, ¿y si esto no nos sorprende? ¿Y si precisamente las épocas de explosión de la pobreza y el caos dan lugar a explosiones utópicas? ¿Y si hoy asistimos a una "coincidencia de los opuestos" similar, con los sueños de la Singularidad y el auge de los refugiados sin hogar como las dos caras de una misma moneda, como un

ejemplo más del “juicio infinito” hegeliano (vínculo entre lo “más bajo” y lo “más alto”) que define nuestra época? Bogdanov desempeña aquí el papel clave como participante de pleno derecho en el movimiento, pero con una distancia crítica, por lo que su trabajo merece una mirada más atenta. En lo que debemos centrarnos es en el cambio que se produce en su obra a finales de los años veinte. Hasta ese momento, veía la base material de la “vida pobre” en lo que llamaba “trabajo de la vida”, la lucha incesante por la supervivencia. Cuando estamos atrapados en el “trabajo de la vida”, no estamos realmente vivos, sólo estamos “involucrados en la vida”: “En el ser laborioso no hay tiempo para vivir, o, como dice el reservista Komyagin: «Después de todo, no estoy viviendo. Sólo he estado involucrado en la vida». Parece que muchos de los personajes de Platónov no viven, sino que sólo están «envueltos en la vida», es decir, luchando con el estado de la vida pobre”. Aquí viene el primero de los bolos específicos de Bogdánov: El “trabajo de la vida” incluye la sexualidad que, por tanto, no aporta ninguna redención y sigue siendo una carga más en la lucha por la supervivencia: la sexualidad se reduce aquí al “trabajo de la reproducción social”:

> En su temprano ensayo “La cultura proletaria”, Platónov escribe: “El sexo se convirtió en el sentimiento principal y central en la lucha por la supervivencia, en el alma de la persona. Y la aplicación de la ley del sexo se convirtió en la más alta bendición de la persona”. De esto se deduce que el género, la reproducción biológica, el sexo y la familia nuclear son medios de inmortalidad en la sociedad capitalista. Frente a la lucha inconsciente por la supervivencia individual en los actos de reproducción biológica, el comunismo es la vida común del nuevo humano sin sexo.

Si ni siquiera la sexualidad indica una salida del trabajo de la vida, ¿dónde, entonces, podemos localizar una ruptura o una interrupción en el continuo del trabajo y la producción? La solución de Platónov es *toská*, una palabra rusa movilizada por él para designar la experiencia que se produce cuando

> el proceso de trabajo forma un espacio en blanco, una pausa. Es, literalmente, el vacío, un hueco, que se forma por la falta de trabajo. Este vacío produce un pensamiento, mientras que la plenitud absoluta (la preocupación) por el trabajo no deja un espacio para una pausa o un hueco para pensar. [...] Platónov utiliza una palabra rusa específica, *toská*, para describir este estado existencial o sentimiento de esclavitud dentro de la vida pobre. [...] *Toská* se acerca a los términos ingleses "melancholy" y "longing", pero no tiene causa, objeto ni dirección.

El estatus de la vida pobre es, por tanto, profundamente ambiguo: es el más bajo, la lucha constante por la supervivencia, pero también funciona al borde de la retirada de la vida activa y, como tal, abre el espacio para la ruptura del continuo del trabajo y la producción — en contraste con los proletarios, los Otros nómadas no trabajan, su desesperación no puede encontrar consuelo en el compromiso productivo. Y, de nuevo, no hay que pasar por alto la dimensión cósmica de la *toská*: "Pero, ¿por qué, Nikita, los campos yacen allí tan aburridos? ¿Puede ser que la *toská* esté dentro de todo el mundo — y que haya un plan quinquenal sólo en nosotros mismos?" La *toská* no es sólo una disposición humana, sino que impregna toda la realidad, está presente incluso en la inercia de los campos abandonados. Por ello, no hay que fijarse demasiado en el aspecto emocional de la *toská* (¿es desesperación y melancolía?, etc.): es más bien el pensamiento en su nivel cero, un pensamiento puro como desconexión del laborioso ciclo vital:

> Platónov parece yuxtaponer el ser laborioso que no tiene pausas, por un lado, y el pensamiento como pausa que produce el vacío y el sentido "intemporal" de la *toská*, por otro. [...] El fin del tiempo es el fin del ser laborioso, y la *toská* revela la necesidad del comunismo como único medio para superar el tiempo interminable de la reproducción.

En esta radical visión político-cósmica, no habrá *toská* en el comunismo, ya que el comunismo deja atrás la propia condición que da origen a la *toská*: es el fin del tiempo tal y como lo conocemos, en la medida en que

el tiempo es para nosotros, para nuestra experiencia histórica, tiempo de pérdida y carencia, de sufrimiento y esfuerzo. Como tal, el comunismo es un acontecimiento cósmico, no sólo una transformación social, por muy radical que sea: todo lo que existe —incluidos los animales y las plantas— debe ser liberado de la vida pobre...[52] Sin embargo, a mediados de la década de 1920 Platónov se desilusiona con la viabilidad de este cortocircuito cósmico-social (una revolución social que redima la propia naturaleza), él:

> critica la posibilidad del progreso técnico y la superación de las contradicciones de clase mediante una forma pura de conciencia, concluyendo en cambio que la producción y reproducción cíclicas, la organización y la desorganización son la precondición ontológica de todas las formas sociales [...] el entorno tiene que estar dispuesto de tal manera que tenga en cuenta estas leyes de organización, para poder organizar el mundo social no en contra de ellas, sino de acuerdo con ellas. La vida social depende de la espontaneidad y negatividad de los ciclos naturales. Por lo tanto, el ser trabajador sólo puede ser negado, nunca totalmente abolido. Esto significa que Platónov no emplea la idea de superación (*Aufheben*).

El término *Aufheben* debe leerse aquí de un modo no hegeliano: en la visión original de Platonov, la sexualidad debe ser "superada" en el sentido ingenuo de aniquilación real: no habrá sexualidad en el comunismo posthumano, mientras que para Hegel, la "superación" es una negación que mantiene la dimensión clave del fenómeno negado y lo eleva a un nivel superior (digamos que, para Hegel, el acoplamiento animal es superada en la sexualidad humana), y es exactamente esa superación más hegeliana de la sexualidad la que Platónov imagina en su segunda fase: "la cuestión ha de resolverse no en la abolición total del sexo, sino en la abolición de la laboriosidad de la vida que obliga a las mujeres a funcionar como mercancías y como máquinas de parir". En la obra ejemplar de su periodo "maduro", la novela corta *Alma* (1935), aunque el grupo de Otros típicamente platonoviano sigue estando aquí —la

“nación”, una comunidad desértica de marginales que han perdido la voluntad de vivir— las coordenadas han cambiado totalmente. El héroe es ahora un educador estalinista, educado en Moscú; vuelve al desierto para introducir a la “nación” en el progreso científico y cultural y así devolverles la voluntad de vivir. (Platónov, por supuesto, sigue siendo fiel a su ambigüedad: al final de la novela, el héroe tiene que aceptar que no puede enseñar nada a los demás). Este cambio está señalado por el papel radicalmente cambiado de la sexualidad: para el Platónov de los años veinte, la sexualidad era el poder “sucio” antiutópico de la inercia, mientras que aquí, se rehabilita como el camino privilegiado hacia la madurez espiritual — aunque fracasa como educador, el héroe encuentra consuelo espiritual en el amor sexual, de modo que es como si la “nación” se redujera casi al fondo de la creación de una pareja sexual. Platónov se acerca aquí peligrosamente a la fórmula hollywoodiense de la producción de una pareja discernible incluso en un western tardío como *Danza con lobos* (Kevin Costner, 1990), la historia de un teniente del ejército estadounidense, John J. Dunbar, que abandona su unidad y se va a vivir a la selva en busca de una vida más auténtica; se une allí a una tribu lakota y se enamora de Erguida con Puño [Stands With A Fist], una mujer blanca que vive entre ellos desde que fue secuestrada por ellos cuando era niña. Los miembros de la tribu afirman que no lo ven como un hombre blanco, sino como un guerrero sioux llamado Danza con lobos. Pero, en el campamento de invierno, Dunbar decide marcharse con Erguida con Puño porque su presencia continuada pondría en peligro a la tribu perseguida por el ejército estadounidense, de modo que, al final, se crea una pareja feliz que regresa a la civilización mientras que la nación nómada lakota simplemente desaparece; se retira a un territorio desconocido. Lo mismo ocurre incluso con *Despertares* (Penny Marshall, 1990), donde la “nación” de pacientes catatónicos es resucitada a la vida por su médico (Robin Williams), un tímido que tiene miedo de pedir

una cita a una mujer. Al final de la película, el médico pide una cita a una enfermera, que acepta con gusto, para que los pacientes puedan volver a la catatonia. No son los pacientes los que realmente se despiertan, sino el propio médico. Y, como una prueba más del vínculo entre Hollywood y el alto estalinismo, mencionemos la infame *La caída de Berlín* (1948) de Chiaureli, el caso supremo de una epopeya bélica estalinista, la historia de la victoria soviética sobre la Alemania de Hitler. La película comienza en 1941, justo antes del asalto alemán a la URSS; el héroe, un obrero siderúrgico estajanovista enamorado de una maestra local, pero demasiado tímido para acercarse a ella directamente, recibe el premio Stalin y es recibido por éste en su datcha. En una escena que se cortó después de 1953 y que se perdió, tras las felicitaciones oficiales, Stalin nota un malestar nervioso en el héroe y le pregunta qué le pasa. El héroe confiesa a Stalin sus problemas amorosos y éste le aconseja cómo conquistar el corazón de la chica: recitarle poesía, etc. De vuelta a casa, el héroe consigue seducir a la chica; sin embargo, en el momento en que la lleva en brazos a la hierba (para realizar el acto sexual, con toda probabilidad), las bombas de los aviones alemanes empiezan a caer a su alrededor — es el 22 de junio de 1941. En la confusión subsiguiente, la chica es tomada como prisionera por los alemanes y llevada a un campo de trabajo cerca de Berlín, mientras que el héroe se une al Ejército Rojo, luchando en las primeras filas para volver con su amor. Al final de la película, cuando la multitud jubilosa de los prisioneros del campo liberados por el Ejército Rojo se mezcla con los soldados rusos, un avión aterriza en un campo abierto cercano; el propio Stalin sale y camina hacia la multitud que le saluda apasionadamente. En ese mismo momento, como si de nuevo mediara la ayuda de Stalin, la pareja enamorada se reúne: la chica se fija en el héroe entre la multitud; antes de abrazarlo, se acerca a Stalin y le pregunta si puede darle un beso... *La caída de Berlín* es efectivamente la historia de una pareja reunida: La Segunda Guerra Mundial sirve de obstáculo a superar

para que el héroe pueda alcanzar su amor, y el papel de Stalin es el de un mago y casamentero que conduce sabiamente a la pareja a su reencuentro...

La insistencia en el sentido estrictamente hegeliano de la superación no es aquí un punto de pedantería: lo que el Platónov "maduro" prevé es precisamente una *Aufhebung* hegeliana del "trabajo de la vida" que incluye la reproducción sexual. También en el comunismo, la vida social seguirá "dependiendo de la espontaneidad y negatividad de los ciclos naturales". Por lo tanto, el ser trabajador sólo puede ser negado, nunca abolido por completo". En estricto hegeliano, el "ser laborioso" precisamente no será directamente negado, sino "abolido" en el sentido de superación: perderá su carácter inmediato de lucha por la supervivencia y reaparecerá como "mediado", como momento de una totalidad social superior que sigue objetivos espirituales; lo mismo ocurre con el sexo, que se convertirá en un momento mediado de realización espiritual intersubjetiva...

Sin embargo, aquí surgen inmediatamente dos problemas. El primero es que, en el capitalismo, tal *Aufhebung* ya tiene lugar: un capitalista no está motivado en su autorreproducción por una lucha por la supervivencia. Como Marx vio claramente (véanse las referencias hegelianas de su descripción de la circulación del capital), en su autorreproducción, el "capital" se comporta como una Idea hegeliana, la finalidad de su reproducción no es la supervivencia de los trabajadores, sino su propia reproducción ampliada (medida por el aumento del beneficio). Por eso, la crítica al capitalismo como sistema de egoísmo falla totalmente: un verdadero capitalista no es un hedonista, puede incluso llevar una vida muy ascética, sacrificando todo, todos sus placeres, por el buen funcionamiento de la reproducción del capital. Debemos pues, como hicieron Hegel y Marx hace tiempo, distinguir entre dos "naturalezas", la "naturaleza natural" inmediata (la vida biológica) y la "segunda naturaleza", un producto social que adquiere una falsa autonomía y domina a los individuos como su

destino. Y lo mismo ocurre con la sexualidad: la sexualidad humana, por definición, nunca es sólo un medio de supervivencia (la reproducción), sino que siempre está "desnaturalizada", imponiendo a su base biológica su propio ritmo. Aunque el capitalismo arroje ocasionalmente a millones de personas a la pobreza, su lógica no es la de una "vida pobre", sino la de una vida que genera pobreza como la otra cara de su producción de riqueza excesiva.

El segundo problema, crucial para nosotros aquí: el neuralismo (Singularidad) es tan inquietante para un hegeliano, así como para el Platónov tardío y otros defensores de la *Aufhebung*, de la "mediación" de un estadio inferior en el momento de una totalidad superior, porque hace (o al menos promete hacer) algo que Hegel ni siquiera considera. Para Hegel, toda la vida espiritual, toda la existencia real del Espíritu, sigue arraigada en nuestra existencia corporal finita, en nuestra realidad histórica material: no hay un ámbito independiente del Espíritu; el Espíritu sólo existe en la cultura humana; el lenguaje es su medio. Aunque el neuralink también sigue enraizado en la realidad material (redes digitales, neurobiología), y aunque el neuralink es, en cierto sentido, un reduccionismo científico-materialista llevado al extremo, también llega al extremo en el otro extremo: en un gran salto adelante, abre la perspectiva de un vínculo directo entre las mentes, de una comunicación sin un medio de expresión material. Así que, por decirlo de nuevo en hegeliano, el neuralink promete promulgar su propio juicio infinito en el que lo más bajo (la realidad material de las redes neurales y digitales) y lo más alto (la mente) "coinciden". Se abre así la perspectiva del pensamiento puro: un pensamiento que será "puro" en el sentido preciso de un vínculo directo entre las mentes sin necesidad de ninguna mediación comunicativa. ¿No es esto también una versión del comunismo en el sentido de un espacio de pensamientos directamente compartidos?

En la visión del Platónov maduro, el Comunismo ya no es una versión de la Singularidad, y la *toská*

sigue operando en él en el sentido habitual de desesperación ante la vida laboriosa, no en el sentido absoluto. Sin embargo, quizá podamos leer la situación básica de su obra maestra, *La fosa de los cimientos*, como una especie de negativo de la noción cósmica del Comunismo. ¿Y si la fosa de los cimientos —este gigantesco agujero en la tierra que nunca se rellenará con el nuevo edificio comunista, este símbolo del gasto de trabajo sin sentido que no desempeña ningún papel en la lucha por la supervivencia o por una vida mejor— es un espectacular monumento a la *toská* como condición indeleble de nuestras vidas?

4. La singularidad.
El giro gnóstico

El papel clave de la *toská* en la idea del comunismo de Platonov nos lleva de nuevo de la política a la teología, a las implicaciones teológicas de ciertas visiones no sólo del cerebro conectado sino también del comunismo. Hoy en día, esta dimensión teológica del cerebro conectado está haciendo un retorno espectacular, sólo que (como era de esperar) desprovisto del apuntalamiento comunista. El anverso sublime de la intuición cínica de Musk "tratemos de alcanzar a las máquinas para no convertirnos en simios en un zoológico" es la lectura gnóstica de la New Age de la Singularidad no sólo como la nueva etapa de la posthumanidad sino como un acontecimiento cósmico clave, la realización de la autoactualización divina: en la Singularidad, no sólo nosotros, los humanos, nos convertimos en divinos, sino que el propio Dios se vuelve plenamente divino. En la medida en que la Singularidad implica también una especie de sincronización de las mentes, no es de extrañar que llame a las especulaciones teosóficas. Es decir, cuando se debate la sincronicidad, la tentación oscurantista es casi irresistible; no es de extrañar que Jung amara esta noción.[53] El ensayo de Michael Zimmerman sobre este tema ofrece una formulación concisa de esta hipótesis elaborada en términos populares por Ray Kurzweil:

> la confluencia de la nanotecnología, la inteligencia artificial, la robótica y la ingeniería genética producirá pronto seres posthumanos que nos superarán ampliamente en poder e inteligencia. Al igual que los agujeros negros constituyen una "singularidad" de la que no puede escapar ninguna información, los posthumanos constituirán una "singularidad" cuyos objetivos y capacidades están fuera de nuestro alcance. Los posthumanistas tecnológicos, consciente o inconscientemente, se basan en el antiguo discurso cristiano de la "teosis", según el cual los humanos son capaces de ser Dios o semejantes a Dios. Desde San

> Pablo y Lutero hasta Hegel y Kurzweil, la idea de la autodeificación humana desempeña un papel destacado. Hegel, en particular, subraya que Dios se actualiza por completo sólo en el proceso por el que la humanidad alcanza la conciencia absoluta. Kurzweil está de acuerdo en que Dios sólo se actualiza plenamente a través de procesos históricos que iluminan y, por tanto, transforman todo el universo. La diferencia es que para Kurzweil y muchos otros posthumanistas, nuestra descendencia —los posthumanos— llevará a cabo este extraordinario proceso. [54]

O, citando al propio Kurzweil en *The Singularity is Near* "Nuestra civilización [...] se expandirá hacia el exterior, convirtiendo toda la materia y energía muda que encontremos en materia y energía sublimemente inteligente —trascendente—. Así que, en cierto sentido, podemos decir que la Singularidad acabará infundiendo espíritu al universo".[55] En resumen, como señala Zimmerman, la Singularidad es para Kurzweil "un punto de inflexión en el proceso evolutivo que dará lugar a seres extraordinarios capaces de despertar todo el universo material. Ese despertar puede verse como la actualización de un potencial presente desde el principio. Al escribir "Singularidad" con mayúsculas, los posthumanistas sugieren que el acontecimiento no es simplemente importante, sino numinoso, es decir, que posee lo que equivale a una dimensión sagrada. Los posthumanistas como Kurzweil representan el futuro de forma coherente con al menos algunas concepciones de Dios".

Aquí reside la hipótesis gnóstica de los transhumanistas:

> los posthumanos acabarán transformando todo el universo en una inteligencia todopoderosa que se asemeja en aspectos importantes al Dios monoteísta. El Dios de Kurzweil no trasciende la naturaleza, sino que la lleva al cenit de sus posibilidades intrínsecas... sólo a través de la humanidad puede darse esa autoconciencia divina. Después de plantear un Otro a sí mismo en la forma de la naturaleza, que es el *Geist* extendido en el espacio, el *Geist* se manifiesta posteriormente como humanidad consciente, que entonces se dispone a conocer y, por tanto, a asimilar la Otredad constituida por la naturaleza extendida. Las cosas materiales son "inteligencia petrificada" extendida en el espacio, mientras que la conciencia es inteligencia

> licuada que se despliega en el tiempo (historia). Alejada de la idea, la naturaleza no es más que el cadáver del entendimiento. Sin embargo, la naturaleza sólo es implícitamente la idea, y por ello Schelling la llamó inteligencia petrificada, otros incluso inteligencia congelada, pero Dios no permanece petrificado y muerto, las mismas piedras gritan y se elevan al espíritu [*Geist*].

Las referencias hegelianas (o, más ampliamente, idealistas alemanas) se explicitan aquí claramente, así como la brecha que separa la idea de Singularidad del espacio del Idealismo Alemán. La realidad material inerte se espiritualiza gradualmente a través del proceso de actualización de sus potenciales espirituales inmanentes. La primera cima de este proceso es la inteligencia humana en la que el Espíritu toma conciencia de sí mismo, vuelve a sí desde su alienación/externalización en la realidad material. Pero en esta etapa, el Espíritu permanece opuesto a la realidad; se hace consciente de sí mismo como conciencia individual opuesta a la realidad material. Para actualizarse plenamente, el Espíritu tiene que superar esta oposición y tomar conciencia de sí mismo como la dimensión espiritual, la vida interior espiritual, de toda la realidad (material) misma. En este nivel, mi autoconciencia se solapa con la autoconciencia de toda la realidad misma, o, en términos teológicos, mi conciencia de Dios es simultáneamente la autoconciencia de Dios mismo. Dios no es una entidad ajena al proceso de la realidad que lo dirige desde una distancia segura; el proceso de la realidad es el proceso que tiene lugar en el propio dios, se solapa con el devenir del propio dios. La diferencia que separa al Idealismo Alemán de los teóricos de la Singularidad es que, para los Idealistas Alemanes, esta unidad plena del Espíritu y la realidad se alcanza ya en la especulación filosófica (o, en una versión más mística, en la experiencia teosófica): nuestra autoconciencia humana desempeña un papel central en el propio cosmos ya que, en él, la realidad toma conciencia de sí misma y Dios se hace plenamente actual. Para los teóricos de la Singularidad, por el contrario, nosotros, los humanos finitos, no podemos actualizar la plena unidad del Espíritu y la realidad: nuestra conciencia individual separada es un obstáculo demasiado fuerte. La

reconciliación de la realidad con el Espíritu sólo se logra cuando renunciamos a nuestra individualidad separada y nos hacemos uno con el Espíritu que impregna la realidad misma, cuando nuestra autoconciencia se experimenta a sí misma como la autoconciencia de la realidad misma, en definitiva, cuando entramos en la Singularidad:

> El motor de la historia, que funciona "a espaldas" de los agentes históricos, es el imperativo del universo de hacerse plenamente consciente de sí mismo. Para Kurzweil, Hegel tenía razón en muchos aspectos, pero se equivocaba en este aspecto: El Alfa no se ha convertido en el Omega, el fin último no se ha alcanzado, y el *Geist* aún no ha tomado plena conciencia de sí mismo. Queda por despertar la inmensa Otredad al ser asimilada a la inteligencia divina. Si un *telos* cósmico profundo ayudó a generar la humanidad autoconsciente en primer lugar, ese mismo *telos* puede estar animando a aquellos que hoy vislumbran y reclaman un futuro posthumano [...] el cosmos se ha llevado a sí mismo a la autoconciencia a través de la humanidad. Con el tiempo, los seres humanos evolucionarán más allá de sí mismos generando modos de conciencia y tecnología que harán posible una autorrealización cósmica que tiene algo en común con la esperanza de San Pablo de "que la propia Creación sea liberada de su esclavitud a la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios".

Lo que tenemos aquí es otra (tercera) versión de "Hegel se quedó corto": primero, estaba el joven Lukács para quien la reconciliación de Hegel era la prefiguración idealista de la reconciliación real del sujeto y la sustancia, la revolución proletaria mediante la cual el proletariado se apropia de la sustancia histórica alienada; luego, está Fukuyama para quien el Estado racional ideal, la conclusión de la historia del mundo en la que la libertad individual se reconcilia con el orden social orgánico, no se logra (como pensaba Hegel) en la monarquía racional sino sólo en la democracia liberal contemporánea; finalmente, están los transhumanistas para quienes sólo la perspectiva de la Singularidad abre la reconciliación real del Espíritu y la realidad.[56] El problema que se plantea aquí es, por supuesto: ¿qué ocurrirá en este pasaje con nosotros, los humanos?

> Según los posthumanistas, la humanidad no puede evolucionar de la forma necesaria para reconstruir el universo, porque el cuerpo orgánico es demasiado frágil para la tarea. Al igual que la humanidad ha exterminado a muchas especies, muy posiblemente incluyendo a otros primates superiores, en el proceso de lograr el dominio planetario, los posthumanos pueden exterminar a la humanidad para lograr el dominio galáctico e incluso cósmico, todo ello en la búsqueda de una autoconciencia total de un tipo que somos incapaces de imaginar.

Algunos posthumanistas avalan heroicamente esta desaparición como "la única oportunidad en la historia cósmica para que los seres autoconscientes avancen hacia la Singularidad". Perdemos nuestra existencia corporal, pero podemos cambiar la base de nuestra existencia de hardware a software: podemos descargar nuestra conciencia en alguna entidad post-biológica (digital) y luego seguir reproduciéndonos de esta manera indefinidamente. La pregunta sigue siendo, por supuesto: "¿Habría que pisotear muchas flores inocentes, podríamos preguntar aquí, para que el *Geist* diera el salto a la superconciencia inmortal?". Esta pregunta también puede plantearse en términos teológicos: dado que nuestro Yo opuesto a la realidad (y separado de dios) es lo que la religión describe como la Caída, ¿podría la humanidad recuperar su estatus prelapsario al entrar en la Singularidad? Vinculado a este dilema hay otro que ya hemos encontrado: ¿conservaremos en la Singularidad nuestra autoconciencia individual? Algunos teóricos afirman que la Singularidad no significa una inmersión total en la sustancia espiritual: seguimos siendo sujetos que juegan con un contenido sustancial. He aquí una cita de Cadell Last:

> Creo que cuando pensamos "¿cómo leería Hegel a Kurzweil?" nos quedamos pensando que Kurzweil es una especie de "Spinoziano" en el sentido de que desea alguna "unión inmanente" con la "sustancia física" (la mente dando vida a todo el universo a través de la computación avanzada). Sin embargo, bajo una óptica hegeliana, ¿no sería que deberíamos leer esta especulación kurzweiliana como una "Imagen Absoluta" (donde Fichte se atascó), y en su lugar pensar cómo "cada sujeto puede exigir en última instancia la creación (de la nada) de su propio universo"? ¿No sería esa la mejor expresión del "absoluto

> como sustancia, pero también como sujeto?". En esta fórmula evitamos la trampa de pensar "la subjetividad se fundirá con otros sujetos" o "la subjetividad se fundirá con el objeto físico"; sino que pensamos la forma en que cada sujeto está actuando en relación con su propio universo virtual (conceptual)?[57]

En términos freudianos, la solución de Lasts es perversa: en lugar de sumergirse en la Singularidad divina, los sujetos se sirven de ella, se comprometen lúdicamente con ella. Lo que hace interesante esta solución es que se hace eco de la postura de la última fase de la enseñanza de Lacan. Después de décadas de lucha por penetrar a través de la telaraña imaginaria/simbólica de las ficciones hasta llegar a lo real puro, concedió la derrota. Adrian Johnston[58] puso de manifiesto las complejidades y ambigüedades del giro "pesimista" que se produce al final de la enseñanza de Lacan y que culmina en su nueva fórmula del fin del tratamiento psicoanalítico como identificación con un síntoma (no su disolución):

> El pasaje por una experiencia final de la "destitución subjetiva", en la que las identificaciones a nivel del yo, así como los puntos de referencia como los grandes Otros y los sujetos que se supone que saben, vacilan o se desvanecen por completo, es de hecho un momento esencial y puntuante del proceso analítico lacaniano. Sin embargo, Lacan no considera posible ni deseable permanecer permanentemente en ese estado de indigencia en el que termina el análisis. Considera apropiado e inevitable que los egos, los grandes Otros, los sujetos que se supone que saben y otros similares se reconstituyan para el analizado tras su análisis. Es de esperar que las versiones de estos reconstituidos a raíz del análisis y en respuesta a él sean mejores, versiones más habitables para el analizado.

Lo que tenemos aquí es una especie de Lacan "posmoderno": sólo podemos enfrentarnos a lo Real en raros momentos de lucidez, pero esta experiencia extrema no puede durar, tenemos que volver a nuestra vida ordinaria de habitar en las semblanzas, en las ficciones simbólicas... ¿Y no ocurre lo mismo con el ateísmo cristiano? El reproche obvio a Badiou, a mí y a otros "ateos cristianos" es: ¿por qué no afirmamos el materialismo directamente, por qué necesitamos un

rodeo a través de la religión? Los ateos cristianos afirman que no podemos dejar atrás la religión, que necesitamos su espejismo para transgredirla repetidamente —o, para decirlo en términos kantianos, la religión no es sólo un fenómeno histórico sino una especie de ilusión trascendental inmanente a la mente humana. Así que, en lugar de borrar a Dios del panorama, la única manera es aprender a "«hacer uso» de *Dieu comme le Nom-du-Père*". ¿En qué sentido preciso, entonces, son *les non-dupes errent* —los que pretenden no ser engañados por la ilusión religiosa—? Johnston indica el camino:

> La paráfrasis de Lacan de Dostoievski, según la cual "si Dios está muerto, entonces nada está permitido", parece transmitir el sentido de que el ateísmo radical permanente es indeseable según la definición lacaniana estricta del deseo. De Kesel afirma que, para Lacan, la religión goza de la virtud de sostener el deseo. Si es así, ¿la versión del análisis de Lacan pretende realmente acabar con el teísmo, la religiosidad y demás? [...] La economía libidinal del inconsciente, centrada en el deseo con sus fantasías fundamentales que involucran al *objet petit a*, se sostiene por la Ley de Dios como padre muerto y/o Nombre del Padre. Si este Dios muere, toda la economía que sostiene se derrumba (es decir, "nada está permitido"). En *Televisión*, Lacan, hablando de asuntos edípicos, observa: "Incluso si los recuerdos de la supresión familiar no fueran ciertos, habría que inventarlos, y eso se hace ciertamente". Parafraseando esta observación, se podría decir que, según las luces de Lacan, si Dios está muerto, entonces, al menos por razones libidinales, habría que resucitarlo, y eso ciertamente se ha hecho.

Entonces, ¿"si Dios no existe, todo está prohibido" no significa que, para sostener nuestro deseo, necesitamos algo parecido a Dios (aunque sea sólo en su forma irreligiosa más neutra, como el sujeto que supuestamente sabe)? ¿Cómo combinar esto con la afirmación de Lacan de que el ateísmo es la cúspide de la experiencia psicoanalítica? ¿Es la línea de Lacan de que el nombre del Padre no debe ser abolido, sino que hay que hacer uso de él, la única salida? Además, ¿no ocurre algo parecido con el (eventual) paso a la Singularidad? ¿No implica este pasaje que, en cierto sentido, lo Simbólico caerá en lo Real y, por lo tanto, se matará el deseo (humano)? Entonces, ¿no nos

enfrentamos aquí también a la alternativa: o hacemos este pasaje y nos arriesgamos así a perderlo todo, o (en paralelo con el último Lacan) nos abstenemos de él y nos atenemos al dominio de las ficciones simbólicas? ¿Debe entonces la prohibición "no entrar en la Singularidad" elevarse a una nueva versión de la prohibición del incesto? Lo que implica además es que, lejos de significar un paso a la dimensión divina (como pretenden los lectores de la New Age de la Singularidad), el paso a la Singularidad habría implicado su pérdida, la abolición de toda trascendencia, la vulgarización/planeamiento total de nuestra existencia? Johnston lee la solución de Lacan como una huida hacia la perversión, hacia un juego perverso de transgresión: se plantea el gran Otro para violarlo/matarlo, con la implicación de que antes de su muerte estaba vivo/pleno/no barrado:

> El estatus paradójico del cristianismo como religión del ateísmo, un estatus que Lacan se une a todos, desde Hegel hasta Žižek, en asignar a este monoteísmo, es parte integral de lo que lo hace perverso en el más estricto de los sentidos según Lacan. El perverso lacaniano juega un doble juego. Por un lado, registra, al menos inconscientemente, el significante del Otro prohibido, S(Ⱥ), a saber, las indicaciones de que no hay ningún lugar de omnisciencia, omnipotencia, perfección y similares. Por otra parte, el perverso se pone en marcha repetidamente, en reacción a este registro de S(Ⱥ), tratando de una o más maneras de tapar las grietas de *le grand Autre* (es decir, "tapando el agujero del Otro"). Como religión del ateísmo, el cristianismo revela simultáneamente que *le grand Autre n'existe pas* ("Padre, ¿por qué me has abandonado?", etc.) así como oculta esta revelación a través de varios medios (negando la muerte de Dios, deificando/fetichizando a Jesús como Cristo-el-Dios, etc.).

La clave de esta paradoja la proporciona un pasaje del seminario *Encore* de Lacan en el que afirma que el truco de la prohibición del incesto es presentar la imposibilidad inmanente como resultado de una prohibición (en última instancia externa) —como si, si la madre no estuviera prohibida, fuera posible disfrutar plenamente del incesto.[59] La prohibición da lugar así a la esperanza ilusoria de que, si la violamos, podemos conseguir la Cosa — para decirlo simplemente, el hecho de que la madre esté prohibida enmascara el

hecho de que la madre misma ya no es LA Madre/Cosa. Los hombres heterosexuales eligen a las mujeres como reemplazo de la madre para ofuscar el hecho de que la madre misma no es la Madre.

Así que parece que, en su última época, el propio Lacan acepta este juego: necesitamos ficciones e ilusiones para sobrevivir. Así, en lugar de seguir el camino de intentar alcanzar lo Real puro (más allá de lo Imaginario-Simbólico) a través de la formalización y/o el balbuceo de *la langue*, reafirma la dimensión de lo Simbólico/imaginario, sus ficciones y mentiras, como inevitables. Por eso el enfoque de lo Real en el Lacan tardío no es su última palabra, y hay que trazar "una distinción tajante entre el Lacan tardío y el Lacan final": el último Lacan, en sus seminarios vigésimo cuarto y vigésimo quinto (*L'insu que sait de l'une-bévue, s'aile à mourre* [*1976-1977*] y *Le moment de conclure* [*1977-1978*]),

> abandona autocríticamente gran parte de lo que persiguió durante el último período de su enseñanza, desde los años sesenta hasta mediados de los setenta [...] A partir de 1976, Lacan pone fin al reino del matema, es decir, a la búsqueda de un análisis purgado de sentido mediante formalizaciones de tipo matemático que se apoyan en un Real sin sentido [...] el Lacan final opta en cambio por un tratamiento antirreductivo del sentido inspirado declaradamente en el materialismo marxiano. Los significados de la realidad imaginaria-simbólica surgen de, pero luego se vuelven relativamente autónomos en relación a, un Real sin sentido que a su vez viene a ser afectado y perturbado por estos mismos significados.[60]

Johnston describe correctamente el cambio que se produce en el último Lacan; lo que hay que añadir es que no hay que leer demasiado en este final: no es un triunfo final del pensamiento de Lacan, sino la admisión de un callejón sin salida. No es un resultado positivo — el paralelo con el materialismo histórico (la relación "no reduccionista" entre la "infraestructura" de lo Real y la "superestructura" de lo Imaginario-Simbólico) es más bien miserable. Queda la tarea: ¿cómo pensar el corte de lo Real que abre el espacio para el surgimiento de lo Imaginario-Simbólico?

Hay que ser muy claro aquí: La admisión final del fracaso de Lacan es también el fracaso de su postura

“antifilosófica”; es el resultado de su renuencia a pensar las implicaciones filosóficas de su teoría. Por eso debemos volver sin miedo a la filosofía —concretamente, a Hegel, ya que este mismo problema es también el problema clave con el que lucha Hegel: ¿por qué es necesario el desvío a través de las ilusiones? ¿Debemos explicarlo como un juego cínico del Absoluto consigo mismo? Efectivamente, Hegel formula a veces las cosas de manera engañosa, como si la Idea absoluta jugara consigo misma, se exteriorizara y luego superara esta exteriorización —y, significativamente, Hegel utiliza aquí incluso el término “goce”, como en la última frase de su *Enciclopedia*: “La Idea eterna que está-siendo en y para sí, que se actúa eternamente, se engendra y se goza [*erzeugt und genießt*], como espíritu absoluto”.[61] Sólo caemos en la perversión si aceptamos que hay un Absoluto que juega a juegos (auto)transgresores para divertirse. En consecuencia, toda esta configuración debe ser rechazada *in toto* — se basa en la lectura cínica de *les non-dupes errent*: hay que jugar al juego, dejarse engañar por él aunque se sepa que no es cierto. Sin embargo, la fórmula *les non-dupes errent* dice algo diferente: si no te engañas estás equivocado, no sólo pragmáticamente (necesitamos ilusiones para sostener nuestro deseo) sino efectivamente, con respecto a la verdad misma. Jugar al juego sin tomárselo en serio no es la salida.

Pero, ¿cuál es entonces la salida? Tenemos que aceptar que ninguna de las tres soluciones funciona: (1) debemos apuntar a lo Real y tratar de dejar atrás las ilusiones; (2) aun sabiendo que las ilusiones son sólo eso, debemos “hacer uso” de ellas para sostener nuestro deseo y evitar el callejón sin salida de la depresión; (3) debemos aceptar el hecho de que todo lo que hay es una textura inconsistente de ilusiones, que la última ilusión es la idea misma de algún Real más allá de las ilusiones, y debemos jugar alegremente con esta textura de ilusiones. Hay una cuarta solución: lo Real no es externo, fuera de la textura Imaginaria/Simbólica de las ficciones, es la imposibilidad inmanente de esta textura — las ilusiones circulan alrededor de un Real imposible que no tiene ningún estatus sustancial fuera de la textura de las ilusiones. En otras palabras, lo Real

no es un núcleo duro e inaccesible de la realidad alrededor del cual flotan las ficciones simbólicas/imaginarias que nos protegen del contacto directo con lo Real; lo Real es un punto de referencia puramente virtual (y en este sentido ficticio) alrededor del cual construimos diferentes versiones de la realidad. Una vez que hacemos nuestra esta noción de lo Real, ya no necesitamos el recurso cínico a la telaraña de las ilusiones para sostener nuestro deseo: la tensión que define el deseo ya está operando en lo Real "puro" que no es un puro caos fuera de lo Simbólico sino la imposibilidad inmanente de lo Simbólico. Por eso la noción de Lacan del nudo borromeo que une inextricablemente la triple dimensión de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario no puede ser la respuesta última a la cuestión de cómo se estructura la realidad: lo Simbólico y lo Imaginario no son partes de la realidad ontológica última. La cuestión que hay que abordar aquí es: cómo tiene que estar estructurado lo Real pre-humano en sí mismo para que lo Simbólico y lo Imaginario puedan surgir en él.

Y, de nuevo, Lacan se ve atrapado en un callejón sin salida no porque se haya quedado demasiado dentro de la filosofía, sino porque no ha ido lo suficientemente lejos en la reflexión filosófica: su noción de lo Real permanece atormentada por la idea ingenua de lo Real como una Otredad sustancial que elude la simbolización. Lacan no sacó todas las consecuencias del hecho de que lo Real es absolutamente inherente a lo Simbólico, su bloqueo/imposibilidad inmanente.

Por eso el "ateísmo cristiano" no implica la postura cínica de "servirse" de la ficción religiosa, de jugar con dios, aunque sepamos que es una ilusión: no es esto lo que quiere decir Lacan cuando afirma que los teólogos son los únicos verdaderos materialistas. Lo que afirma es que lo Real (en el sentido más materialista) sólo puede discernirse en las grietas/inconsistencias de los edificios teológicos, ya que está constituido por estas grietas, ya que sólo habita en estas grietas. No hay aquí ningún juego irónico o cínico, ningún juego de "somos realmente materialistas, pero jugaremos con las ficciones religiosas para demostrar nuestro punto". Cuando Lacan dice que *Dieu est inconscient*, se trata de la afirmación más antijunguiana imaginable. No

significa que la divinidad sea el dominio de nuestros arquetipos psíquicos inconscientes profundos; en la medida en que Lacan abrevia "inconsciente" como "ics", que también evoca "*inconsistant*", inconsistente, incoherente, y en la medida en que la inconsistencia lógica es para Lacan el rasgo definitorio de la materialidad, esto significa que la inconsistencia divina es el único camino hacia el materialismo — "los dioses son de lo real", y lo Real es accesible sólo a través de la inconsistencia divina. Cualquier materialismo "directo" cae en la trampa de la ontología.

¿Y no ocurre lo mismo con la Singularidad? Se puede argumentar a favor de la lectura cínica de la Singularidad: para no asfixiarse en su espacio colectivo de experiencias directamente compartidas, los sujetos "harán uso" de la ilusión de nuestra interactividad ordinaria como individuos libres, y jugarán al juego de persistir en nuestra realidad ordinaria como si fuera la verdadera. Aquí nos encontramos con la misma ambigüedad que hacia el final de *The Matrix*: en la última escena de la película, Neo anuncia la liberación de la humanidad de la Matrix, pero el estatus de esta liberación es ambiguo. Como resultado de la intervención de Neo, se produce un "FALLO DEL SISTEMA" en la Matrix; al mismo tiempo, Neo se dirige a las personas que siguen atrapadas en la Matrix como el Salvador que les enseñará a liberarse de las limitaciones de la Matrix —podrán romper las leyes físicas, doblar los metales, volar en el aire... Sin embargo, el problema es que todos estos "milagros" sólo son posibles si permanecemos DENTRO de la Realidad Virtual sostenida por la Matrix y nos limitamos a doblar o cambiar sus reglas: nuestro estado "real" sigue siendo el de los esclavos de la Matriz, nosotros, por así decirlo, sólo ganamos poder adicional para cambiar las reglas de nuestra prisión mental. ¿Por qué Neo no propone salir de la Matrix y entrar en la realidad ordinaria en la que somos miserables criaturas que viven en la superficie de la tierra destruida? Porque, como aprendió de Morfeo, esta miserable realidad no es lo Real. La Matrix es, por supuesto, una metáfora de lo que Lacan llamó el "gran Otro", el orden simbólico virtual, la red que nos estructura la realidad. Esta dimensión del "gran Otro" es la de la

alienación constitutiva del sujeto en el orden simbólico: el gran Otro mueve los hilos, el sujeto no habla, "es hablado" por la estructura simbólica. La paradoja, el "juicio infinito", de *The Matrix* es la codependencia de los dos aspectos: la artificialidad total (la naturaleza construida) de la realidad, y el retorno triunfal del cuerpo en el sentido de la calidad de ballet de las luchas a cámara lenta y el desafío a las leyes de la realidad física ordinaria. Sorprendentemente, *The Matrix* es mucho más precisa de lo que cabría esperar en cuanto a la distinción entre lo Real y la realidad: El famoso "¡Bienvenido al desierto de lo real!" de Morfeo no se refiere al mundo real fuera de la Matrix, sino al universo digital puramente formal de la propia Matrix. Cuando Morfeo se enfrenta a Neo con la imagen de las ruinas de Chicago, le dice simplemente "¡Este es el mundo real!", es decir, lo que quedó de nuestra realidad fuera de la Matrix después de la catástrofe, mientras que el "desierto de lo real" se refiere a la grisura del universo digital puramente formal que genera la falsa "riqueza de la experiencia" de los humanos atrapados en la Matrix.

Así que la solución no es destruir al gran Otro, sino la contrapartida de Lacan a la alienación, la separación. En términos de Lacan, ¿significa la separación lo que Neo parece predicar al final de la película, un "savoir faire", hacer uso de la Matrix en lugar de estar alienado en ella? ¿Es esto lo que el propio Lacan entiende por separación? No: la separación significa principalmente la separación del gran Otro de sí mismo, y nuestra ubicación (del sujeto) en esta brecha que separa al Otro de sí mismo. Como ya hemos visto a propósito del cristianismo, significa que la brecha que nos separa de Dios es la brecha que separa a Dios de sí mismo. Nadie —ni nosotros ni dios— puede disfrutar aquí de la posición de un cínico manipulador; si acaso, la separación significa que toda la constelación es completamente inconsistente y caótica, ya que no hay ninguna agencia de control que mueva secretamente los hilos.

¿Puede realizarse la misma operación con respecto a la Singularidad? Nuestro punto de partida aquí debería ser la inconsistencia inmanente de la propia Singularidad? ¿Por qué imaginamos automáticamente

el paso a la Singularidad como nuestra inmersión en un vasto campo singular? ¿Por qué no ha de ser un dominio conflictivo e inconsistente de espacios? Aunque, por supuesto, es demasiado pronto para especular sobre Singularidades conflictivas, deberíamos al menos contemplar la posibilidad de niveles inconsistentes y conflictivos de experiencias compartidas que transpongan el conflicto entre individuos al conflicto entre formas de experiencia colectiva directa. Tal vez, así es como podemos superar nuestra alienación en la Singularidad con la separación: mediante la apertura a las inconsistencias y conflictos inmanentes que atraviesan la propia Singularidad. La separación no es, pues, el juego cínico en el que el sujeto, exento de la Singularidad, juega selectivamente con sus diferentes partes. (Recordemos la descripción de Musk sobre cómo podré vincular o desconectar mi cerebro del espacio de experiencias compartidas: en contraste con esta descripción, debemos subrayar que la mayoría de las veces ni siquiera seré consciente cuando esté inmerso en la Singularidad). La separación significa que, mientras sigo expuesto al espacio de la Singularidad, me doy cuenta de que la Singularidad no es un agente singular que controla el juego, sino un espacio inconsistente atravesado por incoherencias, lleno de fallos.

Cantor revolucionó las matemáticas cuando desacreditó el mito idealista de un único Infinito e introdujo el tema materialista de los múltiples infinitos inconsistentes. (Como devoto católico, trató desesperadamente de deshacer el daño que infligió a la noción religiosa de lo Uno infinito divino mediante la imaginación de un Uno infinito no cuantitativo que abarcara la multitud de infinitos numéricos). Tal vez, deberíamos hacer hoy una cosa similar con la Singularidad; desacreditar la noción de una Singularidad como una nueva forma de lo divino e introducir múltiples singularidades inconsistentes y conflictivas. Así, en lugar del gran diseño de la Singularidad, es mucho más realista considerar la producción de tipos particulares de “posthumanos” para tareas específicas —los soldados que pueden soportar largas batallas extenuantes son, por lo que podemos decir, ya “producidos”.

Volvamos por un momento a la ya mencionada perspectiva de una experiencia sexual compartida: su versión pervertida sería no hacerlo con alguien lejano (un amigo cercano me permite compartir su experiencia mientras hace el amor), sino compartir la experiencia con mi pareja mientras lo hacemos. Experimentar inmediatamente los efectos de mi actividad sexual en mi pareja, ¿no sería una versión sexualizada de la identidad sujeto-objeto? Este ejemplo nos enfrenta al tema de compartir experiencias que pueden entrar en conflicto entre sí. Imaginemos un caso mucho peor: Soy un sádico que puede compartir la experiencia de la persona a la que estoy torturando: ¿seré capaz de integrar esta experiencia en la mía y utilizarla como una fuente adicional de mi placer pervertido ("¡genial, puedo sentir cómo sufre mi víctima!"), o el choque de dos experiencias me llevará a algún tipo de colapso? Este tipo de superposición de múltiples experiencias es similar a lo que la física cuántica llama superposición (que sólo es posible en el espacio virtual de las oscilaciones cuánticas): no puede ocurrir en nuestra realidad (del mismo modo que el infame gato de Schrödinger no puede estar a la vez vivo y muerto en nuestra realidad).

Pero, ¿y si la Singularidad no se modelará sobre una única autoconciencia? ¿Y si será un espacio fragmentario abierto a una pluralidad de experiencias diferentes, incoherentes, incluso "contradictorias"? Recordemos la postura ambigua del adolescente hacia su padre: ¿y si la Singularidad será capaz no sólo de contener lado a lado el odio y el amor, sino de registrar su conflicto como tal? Volviendo a nuestro ejemplo de la experiencia sexual compartida con mi pareja, ¿qué pasa si me permite experimentar el placer de uno y el sufrimiento del otro de la misma manera que, en los momentos de goce intenso, experimento no sólo el placer *y* el dolor, sino el placer *en* mi dolor? Si se trata de la superposición de múltiples experiencias que no pueden totalizarse en un Uno extático, esto significa que no hay una única Singularidad, sino una textura inconsistente de experiencias compartidas que, por razones estructurales, siempre tienen que ser limitadas —si estos límites se estiran demasiado, mi experiencia compartida estalla en una pesadilla. Esto nos lleva de

nuevo a la cuestión del poder: ¿qué mecanismo regulador decidirá qué experiencias compartiré con otros, y quién controlará este mecanismo? Dos cosas son seguras: hay que descartar como utópica la idea de que yo mismo podré conectar/desconectar mi cerebro, y hay que aceptar plenamente el hecho de que un amplio vínculo omnipresente entre las mentes no puede tener lugar a nivel de la experiencia subjetiva, sino sólo a nivel objetivo, como una compleja red de máquinas que "leen" mis estados mentales: una vasta experiencia colectiva "sincrónica" es un mito peligroso.

5. La caída que nos hace semejantes a Dios

Nuestra conclusión es, pues, que la Singularidad no puede cumplir su promesa teológica de redimirnos de la Caída: puede ocurrir que en la posthumanidad pasemos a otra dimensión en la que ya no estaremos "caídos", constreñidos a nuestra finitud, pero eso no significa que nos redimiremos en el sentido de reunirnos con alguna dimensión vivida como divina. Esto, sin embargo, tampoco significa que el tema de la teología tenga que ser dejado atrás — la noción de la Caída merece un examen más profundo. Ya hemos visto cómo el Platónov maduro tuvo que conceder la derrota en este punto, y su noción de *toská* puede resumirse como la conciencia de la Caída en el sentido bíblico de trabajo duro, tener hijos... en definitiva, lo que Platónov llama vida laboral — todos conocemos la descripción del *Génesis* 3:

> La mujer le dijo a la serpiente: "Podemos comer fruta de los árboles del jardín, pero Dios dijo: «No debes comer fruta del árbol que está en medio del jardín, y no debes tocarlo, o morirás»". "No morirás ciertamente", dijo la serpiente a la mujer. "Porque Dios sabe que cuando comas de él se te abrirán los ojos y serás como Dios, conociendo el bien y el mal". Cuando la mujer vio que el fruto del árbol era bueno para comer y agradable a la vista, y también deseable para adquirir sabiduría, tomó un poco y lo comió. También dio un poco a su marido, que estaba con ella, y éste lo comió. Entonces se les abrieron los ojos a los dos y se dieron cuenta de que estaban desnudos; así que cosieron hojas de higuera y se cubrieron. Entonces el hombre y su mujer oyeron el ruido de Dios Yahveh cuando se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de Yahveh entre los árboles del jardín. Pero el Señor llamó al hombre: "¿Dónde estás?". Respondió: "Te oí en el jardín, y tuve miedo porque estaba desnudo; así que me escondí". Y le dijo: "¿Quién te ha dicho que estabas desnudo? ¿Has comido del árbol del que te mandé no comer?" El hombre respondió: "La mujer que pusiste aquí conmigo me dio un poco de fruta del árbol y la comí". Entonces el Señor Dios dijo a la mujer: "¿Qué es lo que has hecho?" La mujer respondió: "La serpiente me

> engañó y comí".

Tras maldecir a la serpiente, el Dios se dirige a la mujer:

> A la mujer le dijo: "Haré que tus dolores de parto sean muy severos; con un parto doloroso darás a luz a los niños. Tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti". A Adán le dijo: "Por haber hecho caso a tu mujer y haber comido del árbol del que te mandé que no comieras de él, la tierra será maldita por tu culpa; con dolorosos trabajos comerás de ella todos los días de tu vida. Te producirá espinas y cardos, y comerás las plantas del campo. Con el sudor de tu frente comerás tu alimento hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado; porque polvo eres y al polvo volverás."

Se ha escrito bastante sobre las paradojas contenidas en estas líneas, especialmente sobre la más obvia: ¿por qué Dios sometió a Adán y Eva a lo que es efectivamente una elección forzada? Aquí está la versión de Stephen Greenblatt de esta paradoja que incluso menciona a Musk:

> Los antiguos comentaristas se preguntaron repetidamente por qué el Dios de la historia, habiendo ordenado a Adán y Eva que no comieran del árbol de la ciencia del bien y del mal, no hizo más para impedirles el desastroso acto de la desobediencia. Ciertamente, el Creador les advirtió que la muerte seguiría a cualquier violación de su prohibición, pero ¿cómo podrían los primeros humanos haber entendido lo que significaba morir? ¿Por qué el árbol estaba arraigado en medio del jardín y no estaba encerrado, como nosotros encerramos el veneno (o los residuos nucleares)? ¿Y cómo, antes de haber adquirido el conocimiento del bien y del mal, pudieron los humanos, en su inocencia edénica, comprender el significado moral de lo que estaban haciendo? Es evidente que Adán y Eva no tenían suficiente conocimiento de las consecuencias a largo plazo de sus acciones, y Dios, que podría haberles implantado este conocimiento con mucha más facilidad que el chip propuesto por Elon Musk, evidentemente decidió no hacerlo.[62]

Más importante para nuestro propósito es la paradoja del conocimiento: la serpiente le dice a Eva que después de comer la manzana del árbol prohibido, "serás como Dios, conociendo el bien y el mal", y,

como nota Hegel, la serpiente no miente — Dios lo confirma inmediatamente comentando que Adán y Eva son ahora "como uno de nosotros" (ignoremos aquí el misterioso plural de dioses). Entonces, ¿cómo es posible que comer la manzana, que aporta conocimiento y divinidad, arroje a los primeros humanos a la miseria de la vida mortal y la ignorancia? La explicación estándar es, por supuesto, que, al imponerles una dura elección, sesgada como es, Dios está otorgando a los primeros humanos su libertad, haciéndoles conscientes de su responsabilidad de elegir entre el bien y el mal. Incluso la limitación del conocimiento sirve a este propósito: si nuestro conocimiento es perfecto, si todos los detalles de la situación están claramente presentes en nuestra mente, la elección es fácil, pero lo que hace difícil una elección moral es precisamente que tenemos que decidir en una situación turbia en la que toda la carga de la decisión recae sobre nosotros... En la continuación del pasaje citado, Greenblatt ofrece una versión sucinta de este argumento:

> Prácticamente todos los primeros intérpretes estuvieron de acuerdo en que el Creador no quería comprometer la naturaleza esencial de los humanos quitándoles la libertad de elegir, aunque esa libertad fuera la fuente de tantos problemas y miserias. Si Adán y Eva supieran todo lo que se derivaría de sus acciones —si pudieran hacer los inconcebibles y vastos cálculos que les darían, en palabras de Shakespeare, "el futuro en un instante"— podrían haber evitado su catastrófico error, pero, según sugiere el relato del Génesis, habría sido a costa de su humanidad [...] No se trata de una celebración de la ignorancia o la imprudencia. Después de todo, había una advertencia explícita, por muy difícil que fuera para los primeros humanos interpretarla correctamente, y las consecuencias de la fatídica elección fueron manifiestamente terribles. Pero la Biblia no representa a los humanos ni como autómatas —esclavos de Dios— ni como sabios milagrosos, dotados de todo el conocimiento necesario para tomar las decisiones inevitablemente correctas.[63]

Sin embargo, el enigma central sigue siendo el siguiente: ¿de qué manera precisa la moral (conocer la diferencia entre el bien y el mal y actuar en consecuencia) implica la ignorancia (o, al menos, una limitación radical de nuestro conocimiento)? El filósofo

que se enfrentó a esta cuestión y proporcionó la única respuesta consecuente fue Kant. Cuando Kant dice que redujo el dominio del conocimiento para dejar espacio a la fe religiosa, debe tomarse al pie de la letra, de forma radicalmente antispinozista: desde la perspectiva kantiana, la posición de Spinoza aparece como una visión de pesadilla de sujetos reducidos a marionetas. ¿Qué representa exactamente una marioneta como postura subjetiva? En Kant, encontramos el término "marioneta" en un misterioso subcapítulo de su *Crítica de la razón práctica* titulado "De la sabia adaptación de las facultades cognitivas del hombre a su vocación práctica", en el que se esfuerza por responder a la pregunta de qué nos ocurriría si accediéramos al dominio nouménico, al *Ding an sich*:

> Pero en lugar de la lucha que ahora debe sostener la convicción moral con las inclinaciones, en la cual, después de algunas derrotas, el alma ha de conquistar poco a poco la fortaleza moral, Dios y la eternidad con su tremenda majestad estarían siempre *ante nuestros ojos* […] [Así,] resulta que la mayor parte de las acciones conformes a la ley ocurrirían por temor, pocas por esperanza y ninguna por deber, y no existiría un valor moral de las acciones, del cual únicamente depende el valor de la persona e incluso el del mundo a los ojos de la sabiduría suprema. La conducta de los hombres, mientras permaneciera su naturaleza tal como hoy, se volvería un mero mecanismo en el que, como en el teatro de marionetas, todas las figuras *gesticularían* muy bien pero *no* tendrían *vida*.[64]

Así pues, para Kant, el acceso directo al dominio nouménico nos privaría de la propia "espontaneidad" que constituye el núcleo de la libertad trascendental: nos convertiría en autómatas sin vida o, por decirlo en términos actuales, en "máquinas de pensar". ¿Y no se presenta esto, en última instancia, como realizable en la perspectiva de la Singularidad? La perspectiva de la neuralidad no debe descartarse como otro proyecto de investigación científica "óntica" sin auténtico interés filosófico, ya que ofrece algo efectivamente nuevo e inédito que desafía nuestra condición de ser-humano: la perspectiva de una superación real (empírica) de nuestra finitud/sexualidad/incorporación a lo simbólico. Entrar en esta otra dimensión de la Singularidad se convierte en un simple hecho positivo, no en una

cuestión de experiencia interior sublime. ¿Qué significa esto para el estatus de nuestra subjetividad y para nuestra autoexperiencia? ¿Podemos imaginar una forma de autoconciencia que esté al nivel de la flotación sin yo en el espacio de la Singularidad? En la medida en que el yo, como Yo singular, ya no existe en la Singularidad, una posibilidad es trazar un paralelismo entre el destino del Yo en la Singularidad y la iluminación budista en la que el Yo asume directamente de forma experiencial su propio no-ser. Tal conciencia iluminada ya no es autoconciencia: ya no soy yo quien me experimenta como agente de mis pensamientos, "mi" conciencia es la conciencia directa de un sistema sin yo, un conocimiento sin yo. Sin embargo, hay una diferencia entre la iluminación budista y la Singularidad: en la Singularidad, no adquiero una distancia hacia mis sentimientos y otras experiencias, no me identifico con el Vacío que es la verdad de las apariencias; por el contrario, me sumerjo plenamente en el espacio compartido de los sentimientos y otras experiencias.

Hay una preocupación más fundamental respecto a la cuestión del destino de la subjetividad en la Singularidad. El núcleo más íntimo de la subjetividad reside en un acto único de lo que Fichte bautizó como "autoponer [*Selbstsetzung*]": cada sujeto es un punto de autonomía absoluta, lo que significa que no puede reducirse a un momento en la red de causas y efectos —en un acto de autorreferencialidad que Hegel describió como "contrachoque absoluto [*absoluten Gegenstoß*]", tiene que "poner" retroactivamente las causas mismas de su existencia. Este círculo cerrado autorreferencial del contrachoque absoluto en el que la causa es un efecto retroactivo de sus efectos es, por tanto, una especie de realización del famoso chiste, ya mencionado en el capítulo 1, sobre la historia del barón Münchhausen, que se sacó a sí mismo y al caballo en el que estaba sentado de un pantano en el que se estaba ahogando tirando de su propio cabello. En la realidad natural, este tipo de tirón es, por supuesto, imposible, una paradoja sin sentido que sólo puede ser objeto de broma; sin embargo, no sólo puede ocurrir en el ámbito del espíritu, sino que es incluso *la* característica que define al espíritu. La base material de este bucle de

autoponerse permanece, por supuesto: "no hay espíritu sin materia", si destruimos el cuerpo, el espíritu desaparece. Sin embargo, el autoponerse del espíritu no es sólo una especie de "ilusión del usuario"; tiene una actualidad propia, con efectos reales.

Es en este sentido que Lacan afirma que, al final del tratamiento analítico, el sujeto está listo para concebirse a sí mismo como *causa sui*, su propia causa: la causa de un sujeto no es, por supuesto, un objeto en la realidad sino el *objet petit a*, el objeto-causa del deseo que no tiene ninguna realidad sustancial — es una X puramente virtual que simplemente da cuerpo al vacío del deseo. En nuestra vida cotidiana del deseo, fetichizamos/reificamos el *objet petit a,* es decir, lo tratamos como una causa real preexistente de nuestro deseo; al final del tratamiento, el sujeto se da cuenta de que su causa es su propia (presuposición), puesta retroactivamente por el propio sujeto como su efecto —la paradoja del contrachoque absoluto se actualiza aquí, el círculo se cierra, el efecto pone su propia causa. Para un partidario de la llamada "teoría materialista de la subjetividad" (que insiste en el sujeto como efecto de un proceso material pre-subjetivo, un proceso que no puede reducirse a la auto-mediación del sujeto), este cierre del círculo es la ilusión idealista básica de la auto-causación, la ilusión que ofusca el proceso descentrado del que emerge un sujeto. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente lacaniano-hegeliano, esta autocausación no es sólo una ilusión especulativa/idealista; designa un corte, una interrupción, en lo real mismo. El autoponerse del sujeto sólo es "idealista" si definimos la realidad como una textura completa de causas y efectos, sin lagunas ni cortes. Por eso Nietzsche se equivocó doblemente en su referencia despectiva a Münchhausen en *Más allá del bien y del mal*:

> La aspiración a la «libertad de voluntad», [...] la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última de sus acciones [...] equivale, en efecto, nada menos que a ser precisamente aquella *casa sui* [causa de sí mismo] y a sacarse a sí mismo desde *el fango de la nada* [*aus dem Sumpf des Nichts*] y a salir a la existencia a base de tirarse de los cabellos, con una temeridad aún mayor que la de Münchhausen.[65]

Lo que Nietzsche rechaza aquí es el autoponerse que en el idealismo alemán define al sujeto, y es nuestra pretensión que se pueda interpretar este acto de autoponerse también de forma materialista, aunque las consecuencias de este acto sean a menudo bastante paradójicas. Tomemos un ejemplo reciente: los medios de comunicación se hicieron eco de que Raphael Samuel, ciudadano de la India, dijo que demandaría a sus padres por haberle dado a luz. En un maravilloso despliegue de lo que Anders llama vergüenza prometeica, la vergüenza por haber nacido, arrojado al mundo, y no autofabricado, Samuel está diciendo a la gente, especialmente a los niños indios, que no les deben nada a sus padres; también afirma que hacer pasar a un niño por instituciones como la escuela y el mercado laboral sin su consentimiento está mal…[66] No deberíamos rechazar la queja de Samuel como ridícula —hay una profunda perspicacia en ella, sólo tenemos que evitar la confusión entre el nivel empírico y el trascendental. Empíricamente, por supuesto que soy "arrojado al mundo", no elijo mi cuerpo, la cultura en la que me educan de niño, etc. Sin embargo, para llegar a ser un Yo, tiene que haber un acto trascendental de autoponerse, es decir, tengo que asumir mi subjetividad de forma mínimamente activa, y la pregunta es: ¿puede este acto "absoluto" sobrevivir a la inmersión en la Singularidad? Hace poco leí en un diario esloveno un reportaje sobre personas transgénero, cuyo título reproduce exactamente la misma paradoja: "Por fin vivo en un cuerpo en el que quería nacer" — como si, antes de mi nacimiento, ya hubiera elegido mi identidad de género, y el destino biológico no respetara mi elección...

Esta noción de reflexividad inconsciente resuelve también el problema de la regresión interminable en la fundamentación de un orden normativo (¿a qué normas obedecemos para fundamentar nuestro obedecer normas?) o de la autoconciencia (cuando soy consciente de mi conciencia, ¿soy también consciente de mi ser consciente de mi conciencia, etc., *ad infinitum*). La solución no es la fichteana (en el yo absoluto coinciden el poner y el ser-puesto, me pongo como puesto), aunque es estrictamente homóloga a ella.

La solución es que este acto de autoponerse, el acto por el que, como dijo Lacan, el sujeto actúa como su propia causa, es inconsciente, siempre presupuesta por el yo consciente. Hegel llamó a este círculo de auto-posiciones "contrachoque absoluto": los efectos de una causa producen retroactivamente su propia causa. Lo que caracteriza a este autoponerse "materialista" es que, a diferencia del autoponerse "idealista" fichteano, tiene la estructura de un fracaso que puede ilustrarse mejor mediante el bucle de la representación simbólica: un sujeto se esfuerza por representarse adecuadamente a sí mismo, esta representación fracasa, y el sujeto es el resultado de este fracaso. Recordemos la ya mencionada "paradoja-Hugh-Grant": el héroe trata de articular su amor a la amada, se ve atrapado en repeticiones tropezadas y confusas, y es este mismo fracaso en la entrega de su mensaje de amor de una manera perfecta lo que da testimonio de su autenticidad... El sujeto, por tanto, no sólo está atrapado en la reflexividad del contrachoque absoluto, sino que *no es más que* esta reflexividad.

La noción de tal acto de autoponerse inconscientemente no es sólo una rumiación abstracta: puede ayudarnos a resolver una tensión en la forma dominante de la ideología LGBT+. Muchos observadores han advertido una tensión en la ideología LGBT+ entre el constructivismo social y una especie de determinismo (biológico): si un individuo biológicamente identificado/percibido como hombre se experimenta a sí mismo en su economía psíquica como hombre, se considera una construcción social; pero si un individuo biológicamente identificado/percibido como hombre se experimenta a sí mismo como mujer, esto se lee como un impulso, no una simple construcción arbitraria, sino una identidad más profunda no negociable, que debe ser satisfecha mediante una cirugía de cambio de sexo si el individuo lo exige. Los medios de comunicación de Eslovenia informaron de que en un instituto de Liubliana, un profesor "progresista" organizó una excursión para llevar a los alumnos a una gran piscina y les pidió que se vistieran de forma cruzada (chicos con sujetadores, etc.). El objetivo obvio de este experimento era demostrar a los niños que la identidad de género no es

un hecho biológico, sino una construcción de las costumbres sociales; sin embargo, ¡me resulta difícil imaginar un experimento más despiadado y estúpido! Imaginemos que entre los alumnos hay un niño (biológico) que se identifica psíquicamente como una niña: Dudo que sienta alivio por el hecho de poder vestirse por un momento de la forma que considere adecuada a su verdadera identidad. ¿El experimento no le recordaría más bien que esta identidad *no* es simplemente el resultado de cómo se viste, etc.? — ¡un travestismo traumático (una "chica" obligada a vestirse de chico) es su vida cotidiana!

En la misma línea, en los jardines de infancia de Noruega se dijo que, si se ve a un niño pequeño jugando con niñas, se debe apoyar esta orientación, se le debe estimular para que juegue con muñecas, etc., para que su eventual identidad psíquica femenina pueda articularse. La solución es aquí bastante sencilla: sí, la identidad sexual psíquica es una elección, no un hecho biológico, pero no es una elección consciente que el sujeto pueda repetir y transformar lúdicamente. Es una elección inconsciente que precede a la constitución subjetiva y que es, como tal, formativa de la subjetividad, lo que significa que el cambio de esta elección conlleva la transformación radical del portador de la misma. En resumen, esta elección es un caso de acto inconsciente de autoponerse.

"Caída" es el nombre teológico de tal elección inconsciente, y "Caída" designa la herida (de separación, de pérdida constitutiva) que caracteriza nuestro ser-humano como finito y sexuado. Musk (y otros defensores del neuralismo) quiere curar la herida literalmente: rellenar el hueco, hacer que el hombre se una a Dios por la vía de hacerlo semejante a Dios, es decir, de dotarlo de propiedades y capacidades que (hasta ahora) experimentábamos como "divinas". Lo que hace que esta opción sea propiamente traumática es que da la vuelta a la brecha que separa nuestra experiencia cotidiana ordinaria de las especulaciones sublimes sobre nuestra proximidad a dios. Cuando alguien habla de experimentar una unidad con dios, un realista le dice que se calme: "No te pierdas en tus sueños, recuerda que sigues arraigado en esta miserable realidad terrenal". Pero con la perspectiva de la

Singularidad, la respuesta a este punto de vista "realista" es fácil: "Nosotros somos los verdaderos realistas, podemos proporcionar la inmortalidad divina en nuestra realidad empírica, y eres tú quien sigue creyendo que nuestra mortalidad material es el horizonte último de nuestro ser que efectivamente sueño — ¡te aferras a la vieja noción de realidad, ignorando el gran avance!"

Nuestra apuesta es que aquí, en este punto en el que Fichte y Hegel parecen totalmente desfasados y alejados de nuestra contemporaneidad, tenemos que volver a los dos, más exactamente: a la lectura de la Caída de Hegel, si queremos ir más allá de la mera fascinación ante la perspectiva de la Singularidad y pensar realmente lo que está pasando aquí. Como ya hemos visto, (algunos) defensores de la Singularidad la leen de forma hegeliana, como la reconciliación final entre Mente y Realidad, como la curación de la herida de la Caída. Sin embargo, tal lectura es totalmente incompatible con la interpretación de la Caída de Hegel. Según la lectura estándar de Pablo, Dios dio la Ley a los hombres para hacerlos conscientes de su pecado, incluso para hacerlos pecar aún más, y así hacerlos conscientes de su necesidad de salvación que sólo puede ocurrir a través de la gracia divina — sin embargo, ¿esta lectura no implica una extraña noción perversa de Dios? La única manera de evitar una lectura tan perversa es insistir en la identidad absoluta de los dos gestos: Dios no nos empuja *primero* al Pecado para crear la necesidad de la Salvación, y *luego* se ofrece como redentor del problema en el que nos metió en primer lugar; no es que a la Caída le siga la redención: la Caída es idéntica a la redención, es "en sí misma" ya la redención. Es decir, ¿qué es la "redención"? La explosión de la libertad, la ruptura del encadenamiento natural —y esto, precisamente, es lo que ocurre en la Caída. Hay que tener en cuenta aquí la tensión central de la noción cristiana de la Caída: la Caída ("regresión" al estado natural, esclavización a las pasiones) es *stricto sensu* idéntica a la dimensión *desde la que* caemos, es decir, es el propio movimiento de la Caída el que crea, abre, lo que se pierde en ella.

Todos conocemos el motivo de Wagner *Die Wunde schliesst der Speer nur der Sie schlug* del final de su

Parsifal. Hegel dice lo mismo, aunque con el acento puesto en la dirección opuesta: el Espíritu es en sí mismo la herida que trata de curar, es decir, la herida se la autoinflige. Es decir, ¿qué es el "Espíritu" en su forma más elemental? La "herida" de la naturaleza: el sujeto es el inmenso poder —absoluto— de la negatividad, de la introducción de una brecha/corte en la unidad sustancial dada-inmediata, el poder de diferenciar, de "abstraer", de desgarrar y tratar como autónomo lo que en realidad forma parte de una unidad orgánica. Por eso la noción de "autoalienación" del Espíritu (de que el Espíritu se pierde en su alteridad, en su objetivación, en su resultado) es más paradójica de lo que parece: debe leerse junto con la afirmación de Hegel del carácter completamente no sustancial del Espíritu: no hay ninguna *res cogitans*, ninguna cosa que (como su propiedad) también piense, el espíritu no es más que el proceso de superación de la inmediatez natural, del cultivo de esta inmediatez, del repliegue sobre sí mismo o del "despegue" de ella, de —por qué no— alienarse de ella. La paradoja es, pues, que no hay un Yo que preceda a la "autoalienación" del Espíritu: el propio proceso de alienación crea/genera el "Yo" del que el Espíritu se aliena y al que luego regresa. (Hegel da aquí la vuelta a la noción estándar de que una versión fallida de X presupone este X como su norma (medida): X se crea, su espacio se perfila, sólo a través de los repetidos fracasos para alcanzarlo). La auto-alienación del Espíritu es la misma, coincide plenamente con su alienación de su Otro (la naturaleza), porque se constituye a sí mismo a través de su "retorno a sí mismo" desde su inmersión en la Otredad natural. En otras palabras, el retorno a sí mismo del Espíritu crea la propia dimensión a la que regresa. (Esto es válido para todos los "retornos a los orígenes": cuando, a partir del siglo XIX, los nuevos Estados-nación se constituyeron en Europa Central y Oriental, su descubrimiento y retorno a las "viejas raíces étnicas" generaron estas raíces). Lo que esto significa es que la "negación de la negación", el "retorno a sí mismo" desde la alienación, no se produce donde parece: en la "negación de la negación", la negatividad del Espíritu no se relativiza, subsumida bajo una positividad abarcadora; Es, por el contrario, la

“simple negación” la que permanece unida a la positividad presupuesta que negó, a la alteridad presupuesta de la que se aliena, y la “negación de la negación” no es más que la negación del carácter sustancial de esta alteridad misma, la aceptación plena del abismo de la autorrelación del Espíritu que plantea retroactivamente todos sus presupuestos. En otras palabras, una vez que se está en la negatividad, nunca se sale de ella y se recupera la inocencia perdida de los Orígenes; es, por el contrario, sólo en la “negación de la negación” que los Orígenes se pierden verdaderamente, que se pierde su propia pérdida, que se priva del estatuto sustancial de lo que se perdió. El Espíritu cura su herida no curándola directamente, sino deshaciéndose del propio Cuerpo pleno y sano en el que la herida fue cortada. Es en este preciso sentido que, según Hegel, “las heridas del Espíritu sanan sin que queden cicatrices”:[67] La cuestión de Hegel no es que el Espíritu sane sus heridas de forma tan perfecta que, en un gesto mágico de sublimación retroactiva, incluso sus cicatrices desaparezcan; la cuestión es más bien que, en el curso de un proceso dialéctico, se produce un cambio de perspectiva que hace que la propia herida aparezca como su opuesto: la propia herida es su propia curación cuando se percibe desde otro punto de vista. En su punto más agudo, esta coincidencia de los opuestos aparece a propósito de la autoconciencia, es decir, del sujeto como pensamiento:

> En abstracto, ser malo significa singularizarme de una manera que me separa de lo universal (que es lo racional, las leyes, las determinaciones del espíritu). Pero junto a esta separación surge el ser-para-sí y por primera vez lo universalmente espiritual, las leyes, lo que debe ser. Por tanto, no es que la consideración racional tenga una relación externa con el mal: es ella misma la que es mala.[68]

Y esto nos lleva al *Génesis*: ¿no dice el relato de la Caída exactamente lo mismo? La serpiente promete a Adán y a Eva que, comiendo el fruto del árbol del conocimiento, *ellos* llegarán a ser como Dios; y después de que los dos lo hagan, Dios dice: “He aquí que Adán se ha hecho como uno de nosotros” (*Génesis* 3:22) El comentario de Hegel es: “Así que la serpiente

no mintió, pues Dios confirma lo que dijo". Luego pasa a rechazar la afirmación de que lo que Dios dice lo hace con ironía: "La cognición es el principio de la espiritualidad, y ésta [...] es también el principio por el que se cura la herida de la separación. En este principio de la cognición se postula también el principio de la «divinidad»".[69] Es crucial seguir aquí toda la línea de argumentación de Hegel y, para no perder la audacia de su punto, leer este pasaje junto con aquel en el que afirma que el conocimiento subjetivo no es sólo la posibilidad de elegir el mal o el bien, "es la consideración o la cognición que hace a las personas malas, de modo que la consideración y la cognición mismas son lo que es malo, y que por lo tanto tal cognición es lo que no debería existir porque es la fuente del mal." En definitiva, lo que nos hace divinos es nuestra propia caída (en el Mal) ya que el pensar es, al mismo tiempo, maldad y reconciliación. Hegel es claro aquí: el pensamiento no sólo abre la elección entre el Bien y el Mal, el pensamiento como tal es malo ya que la reflexividad que implica lo hace operar a distancia de la unidad sustancial inmediata —cuando pensamos, abstraemos, desgarramos la unidad del objeto del pensamiento. Al mismo tiempo, esta distancia reflexiva que implica el pensamiento implica libertad (en nuestros pensamientos somos libres —formalmente, al menos).[70]

Así debe entenderse la afirmación de Hegel en su *Fenomenología* de que el Mal es la propia mirada que percibe el Mal por todas partes a su alrededor: la mirada que ve el Mal se excluye a sí misma del Todo social que critica, y esta exclusión es la característica formal del Mal. Y el punto de Hegel es que el Bien surge como posibilidad y deber sólo a través de esta elección primordial/constitutiva del Mal: experimentamos el Bien cuando, después de elegir el Mal, nos damos cuenta de la absoluta insuficiencia de nuestra situación.

Por muy innovadora que sea, habría que decir que la lectura que hace Hegel del *Génesis* se queda demasiado corta en dos temas (conectados), y la razón no es que Hegel fuera demasiado prisionero de su tiempo para ver la dimensión que se le escapa —mucho más paradójicamente, en ambos casos, Hegel no

es aquí lo suficientemente hegeliano, no hace aquí un giro propiamente hegeliano. En primer lugar, cuando caracteriza a una persona malvada, Hegel reduce el mal al momento de la particularidad en su oposición a la universalidad (egoísmo natural, comportamiento egoísta...). Por eso, como señala Hegel, toda figura consistente del Mal tiene que mostrar algunos rasgos de la Bondad. Como era de esperar, Hegel menciona al Diablo en el *Paraíso Perdido* de Milton, que es evidentemente una figura de gran poder personal, que persigue un proyecto que experimenta como profundamente ético... ¿Pero no fue en este punto mucho más profundo Schelling (en su *Sobre la esencia de la libertad humana*) cuando descodificó en el Mal una postura de principio ("no patológica" en el sentido de Kant) que es como tal radicalmente espiritual? El verdadero Mal no tiene nada que ver con el egoísmo particular y los intereses egoístas, sino que es un proyecto espiritual positivo por el que la gente está dispuesta incluso a sacrificar su vida (como hicieron los nazis para exterminar a los judíos o los dedicados comunistas estalinistas para aplastar la resistencia trotskista o kulak). Si Hegel quisiera ser plenamente coherente con el núcleo de su propio pensamiento, debería incluso decir que el Bien mismo no es más que el Mal universalizado, un Mal que vence a los demás y adquiere la posición de universalidad. Ahí reside también la crítica de Hegel a la universalidad abstracta: para él, los revolucionarios franceses fueron malvados en su Terror precisamente porque tenían unos principios muy claros y perseguían despiadadamente una universalidad que, en última instancia, excluía todo contenido particular. Así, cuando el contenido particular no se concilia con la universalidad, la culpa está aún más del lado de la universalidad "abstracta".

Para la mayoría de nosotros es difícil admitir plenamente incluso la posibilidad de una deficiencia ética radical, es decir, aceptar que hay gente realmente mala. Greta Thunberg dijo a los líderes mundiales reunidos en la asamblea general de la ONU en septiembre de 2019: "Pero por muy triste y enfadada que esté, no quiero creerlo, porque si realmente entendieran la situación y siguieran sin actuar, entonces serían malvados, y eso me niego a creerlo."[71] Tal

vez, debería dejar de negarse a creer y simplemente aceptar que *son* malvados.[72] A veces, llega el momento en que uno debe abandonar la creencia de que nuestros adversarios, por muy mal dirigidos que estén, siguen siendo plenamente humanos y persiguen los mismos objetivos que todos nosotros: ¿y si nos enfrentamos a enemigos reales, a enemigos que son realmente malvados?

Esto nos lleva a la segunda de las limitaciones de Hegel, que es aún más importante para nuestro interés. Cuando Hegel caracteriza el Mal como *Entzweiung*, separación, escisión, autodivisión de lo Absoluto, ignora tranquilamente (en su lectura de la Caída) el hecho clave de que, cuando lo Absoluto se opone a la particularidad de la "caída", la verdadera culpa y la responsabilidad están del lado del propio Absoluto. Volviendo a la historia de la Caída: lo que Hegel debería haber dicho (ya que se desprende claramente de la lógica interna de su pensamiento) es que en todo este asunto el personaje verdaderamente malvado es el propio Dios que empuja a los primeros humanos a la Caída, y lo que empeora aún más las cosas es que, en lugar de hacerlo abiertamente, como que se lava las manos y presenta la Caída como la consecuencia de una decisión humana "libre"... Por eso el cristianismo culmina con la crucifixión, una escena en la que la *Entzweiung* (que para Hegel define formalmente el Mal) se traslada directa y explícitamente de la escisión entre Dios y los humanos al propio Dios que (con la aterradora expresión "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?") se escinde de sí mismo... La categoría que hay que utilizar a propósito de este desplazamiento de la brecha que nos separa de Dios a una brecha que separa a Dios de sí mismo es la desigualdad, un término que aparece tres veces en un pasaje clave del Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, donde proporciona la explicación más concisa de lo que significa concebir la Sustancia también como Sujeto:

> La desigualdad [*Ungleichheit*] que tiene lugar en la conciencia entre el «yo» y la substancia que es su objeto, es la diferencia de ambos, lo *negativo* en general. A esto último puede considerárselo como *deficiencia* de los dos, pero es su alma, o lo que mueve a uno y otra; razón por la

> cual algunos antiguos concebían el *vacío* como motor, aprehendiendo lo moviente, por cierto, como lo *negativo*, pero sin aprehender todavía a esto negativo como el sí —mismo. — Ahora bien, cuando esto negativo aparece al principio como la desigualdad del yo con el objeto, es también, en la misma medida, la desigualdad de la substancia consigo misma. Lo que parece ocurrir fuera de ella, lo que parece ser una actividad contra ella, es algo que ella misma hace, y ella [la Sustancia] se muestra ser, esencialmente, Sujeto.[73]

Es crucial la inversión final: la desigualdad entre el sujeto y la sustancia es simultáneamente la desigualdad de la sustancia consigo misma —o, para decirlo en términos de Lacan, la desigualdad significa que la carencia del sujeto es simultáneamente la carencia en el Otro: la subjetividad emerge cuando la sustancia no puede alcanzar la plena identidad consigo misma, cuando la sustancia está en sí misma "barrada", atravesada por una imposibilidad o antagonismo inmanente. En resumen, la ignorancia epistemológica del sujeto, su incapacidad para captar plenamente el contenido sustancial opuesto, indica simultáneamente una limitación/fracaso/falta del propio contenido sustancial. Ahí reside también la dimensión clave de la revolución teológica del cristianismo: la alienación del hombre con respecto a Dios tiene que ser proyectada/transferida de nuevo a Dios mismo, como alienación de Dios con respecto a sí mismo (ahí reside el contenido especulativo de la noción de *kenosis* divina) — esta es la versión cristiana de la visión de Hegel sobre cómo la desigualdad del sujeto y la sustancia implica la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Por eso, la unidad del hombre y de Dios se representa en el cristianismo de un modo que difiere fundamentalmente del modo de las religiones paganas, en las que el hombre tiene que esforzarse por superar su caída de Dios a través del esfuerzo por purificar su ser de la suciedad material y elevarse para reunirse con dios. En el cristianismo, por el contrario, Dios en cierto *modo repite la caída de Adán y Eva sobre sí mismo*: cae de sí mismo, se convierte en un humano mortal finito abandonado por Dios (en la figura de Cristo y su lamento en la cruz "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"), y el hombre sólo puede alcanzar la

unidad con Dios identificándose con este dios, Dios abandonado por sí mismo.

Una vez más, en su lectura del *Génesis*, Hegel ignora este aspecto: sólo habla de la separación del hombre de dios, y no menciona que la reconciliación de Dios y el hombre es también (principalmente incluso) la reconciliación de Dios *consigo mismo* — sólo a través de la reconciliación con los seres humanos, Dios se convierte verdaderamente en Dios (en la verdadera universalidad concreta de esta noción), por lo que la reconciliación entre Dios y la humanidad es un acontecimiento clave en y para Dios mismo... Sin embargo, la idea principal de Hegel sigue siendo plenamente válida y pertinente: para Hegel, nosotros, los humanos, alcanzamos la inmortalidad y el infinito no por la vía de deshacer la Caída, por la vía de deshacernos de algún modo del obstáculo de nuestra existencia corporal finita y pasar a otra dimensión de alguna realidad superior, sino por la vía de reconciliarnos con (lo que aparecía como) el obstáculo y aceptar que este "obstáculo" desempeña el papel positivo de sostener el espacio de lo que aparece como obstáculo. La reconciliación no es superar el obstáculo, sino afirmarlo en su papel positivo.

En el nivel del cambio político y social, esto significa que debemos abandonar cualquier extrapolación de un futuro no alienado a partir de las tendencias presentes —tal modo de pensar (la lógica de "ahora estamos en un momento crítico de alienación total, y la posibilidad está abierta para que actuemos como agentes de la superación de la alienación") es totalmente ajeno a Hegel, quien repetidamente enfatiza la naturaleza retroactiva de la superación de la alienación: superamos la alienación al darnos cuenta de que ya la hemos superado. En otras palabras, nada "cambia realmente" en la superación de la alienación, sólo cambiamos nuestra perspectiva y obtenemos la visión de cómo lo que aparece como alienación es la condición inmanente de la des-alienación, es en sí misma ya des-alienación. Es en este sentido que, en su "pequeña" *Lógica* (*Enciclopedia*), Hegel propone su propia versión de *la vérité surgit de la méprise*, afirmando ambiguamente que "sólo de este error surge la verdad":

> En la esfera de lo finito no podemos experimentar ni ver que el propósito se haya alcanzado realmente. El cumplimiento del propósito infinito consiste, pues, sólo en superar la ilusión de que aún no se ha cumplido. El bien, el bien absoluto, se realiza eternamente en el mundo, y el resultado es que ya está realizado en y para sí mismo, y no necesita esperar de nosotros para que esto ocurra. Esta es la ilusión en la que vivimos, y al mismo tiempo es sólo esta ilusión el elemento activador sobre el que descansa nuestro interés por el mundo. Es dentro de su propio proceso que la Idea produce esa ilusión para sí misma; plantea un otro enfrentado a sí misma, y su acción consiste en superar esa ilusión. Sólo de ese error surge la verdad, y en ello radica nuestra reconciliación con el error y con la finitud. La alteridad o el error, en tanto que superado, es en sí mismo un momento necesario de la verdad, que sólo puede serlo en tanto que se convierte en su propio resultado.[74]

En definitiva, el máximo engaño es no ver que ya se tiene lo que se busca, como los discípulos de Cristo que esperaban su reencarnación "real", ciegos ante el hecho de que su colectivo ya era el Espíritu Santo, el regreso del Cristo vivo. Para entender este proceso de ilusión necesaria, tenemos que observar más de cerca la estructura de la temporalidad que está implícita aquí. Tomemos un ejemplo (quizás) sorprendente del universo operístico. Hacia el final del primer acto de la obra maestra de Donizetti, *L'elisir d'amore*, hay un pasaje que ejemplifica de forma musical el impulso básico de la *Aufhebung* hegeliana ("superación", o recolocación retroactiva). Se trata básicamente de un trío sostenido por un coro; el triángulo amoroso está compuesto por Adina, una bella y rica propietaria de una granja, Nemorino, un simplón que la ama profundamente, y Belcore, un sargento arrogante y fanfarrón que también quiere casarse con Adina. Al enterarse de que Adina está dispuesta a casarse con Belcore esa misma noche, Nemorino le suplica que posponga el matrimonio, y Belcore le manda brutalmente a la mierda: "Gracias al cielo, idiota, que estás loco / o borracho de vino. / Te habría estrangulado, reducido a jirones / si en este momento fueras tú mismo. / Para que pueda mantener mis manos bajo control / vete, tonto, escóndete de mí". La magia, por supuesto, reside en cómo se pone música a este

sencillo intercambio: la frase más impresionable — "*va via, buffone, ti ascondi a me*" (que se traduce como "*casse toi, pauvre con*" o "vete a la mierda, imbécil") se canta primero de forma agresiva, pero luego se recoloca como fondo del dúo amoroso predominante. Por consiguiente, al final de este trío, la paz y la reconciliación ya están conseguidas, aunque ninguno de los participantes lo sepa. Lo que nos interesa aquí es este extraño tiempo intermedio en el que (como sugiere la forma) las cosas ya están decididas, aunque los participantes sigan enfrascados en sus luchas... ¿No son estos momentos de pura felicidad, no en el sentido de que no haya conflicto, sino en el sentido de que el conflicto que continúa ya se desarrolla dentro del espacio de la reconciliación?

También nos encontramos con un tiempo intermedio así en épocas de agitación política. Cuando, en Venezuela, Guaidó se autoproclamó el único presidente legítimo con amplio apoyo internacional, y cuando su acto desencadenó una renovada ola de protestas públicas en su apoyo, declaró el 7 de febrero de 2019: "Ellos (el régimen de Maduro) ya están derrotados. Hoy, nuestro único enemigo es la desesperación. Hoy, nuestro único enemigo es la duda. Hoy, nuestro único enemigo es el miedo". Sin embargo, aunque Guaidó presenta la situación como ya decidida, las cosas son más complejas y la situación es más incierta: A menudo, se ha tachado a Maduro de "ya muerto", pero hasta ahora ha sido capaz de capear todas las crisis. La única manera de describir correctamente la situación es así: *si*, al final del día, Guaidó gana y el régimen de Maduro se derrumba, *entonces* podremos decir (retroactivamente) que el juego había terminado mucho antes. Una vez que el colapso (contingentemente) ocurra, podremos afirmar que ya ocurrió y que era necesario que ocurriera. El período intermedio se extiende, pues, entre los dos cortes: las cosas cambian gradualmente en la realidad; el régimen existente se ve socavado, porque actuamos bajo la premisa de que, esencialmente, ya está perdido, de que su tiempo ha terminado. En un momento dado, esta premisa se afirma plenamente en la realidad y el orden existente se derrumba efectivamente. La lógica de "las cosas cambian porque ya han cambiado y han

perdido su verdad sustancial" debe completarse, pues, con su opuesto aparente: las cosas cambian gradualmente en el plano material, y este cambio es subterráneo, como la propagación secreta de una infección mortal; cuando la lucha estalla a la luz, el topo ya ha terminado su trabajo y la batalla ha terminado de facto. He aquí la descripción clásica de Hegel de este proceso a propósito de la lucha de la Ilustración contra el espíritu religioso tradicional: la extensión gradual de la visión pura de la Ilustración

> puede compararse con una expansión tranquila o con el difundirse de un aroma en una atmósfera que no le opone resistencia. Es un contagio penetrante que no se hace notar previamente como algo opuesto al elemento indiferente en el que se insinúa, y que por eso no puede ser evitado. Sólo cuando ya se ha difundido, llega el contagio a ser *él para la conciencia* que se había abandonado descuidadamente a él. […]
>
> Por eso, según va siendo para la conciencia, la intelección pura ya se ha difundido; la lucha contra ella delata que el contagio ha ocurrido; es una lucha que llega demasiado tarde, y cada remedio no hace sino empeorar la enfermedad, pues ésta ha hecho presa en la médula de la vida espiritual, a saber, en la conciencia dentro de su concepto, o en su esencia pura misma; por eso, no hay dentro de ella ninguna fuerza que sea capaz de vencer a la enfermedad. Como ésta está dentro de la esencia misma, sus manifestaciones, todavía aisladas, pueden reprimirse, y contenerse los síntomas superficiales. Para la enfermedad, esto resulta sumamente ventajoso, pues así no malgasta inútilmente la fuerza ni se muestra indigna de su esencia, cosa que ocurre cuando ella brota en síntomas y erupciones individuales contra el contenido de la fe y contra las conexiones de la efectividad exterior de ésta. Más bien al contrario, espíritu invisible e inadvertido, se desliza inflitrándose por todas las partes nobles, y pronto se ha apoderado totalmente de todas las entrañas y miembros del ídolo sin conciencia, y «una *hermosa* mañana le da un codazo al camarada y, rataplán, el ídolo ha caído».[75]

Todos conocemos la clásica escena de los dibujos animados:[76] el gato llega a un precipicio, pero sigue caminando, ignorando que no hay suelo bajo sus pies; sólo empieza a caer cuando mira hacia abajo y se da cuenta del abismo. Cuando pierde su autoridad, el

régimen es como el gato por encima del precipicio: para caer, sólo hay que recordarle que mire hacia abajo... Pero también ocurre lo contrario: cuando un régimen autoritario se acerca a su crisis final, su disolución sigue, por regla general, dos pasos. Antes de su colapso real, se produce una misteriosa ruptura: de repente la gente sabe que el juego ha terminado, simplemente ya no tiene miedo. No es sólo que el régimen pierda su legitimidad, sino que su propio ejercicio del poder se percibe como una reacción de pánico impotente. En *Shah of Shahs*, un relato clásico de la revolución de Jomeini, Ryszard Kapuscinski localizó el momento preciso de esta ruptura: en un cruce de Teherán, un solo manifestante se negó a moverse cuando un policía le gritó que se moviera, y el policía avergonzado simplemente se retiró; en un par de horas, todo Teherán conocía este incidente, y aunque hubo peleas callejeras durante semanas, todo el mundo sabía de alguna manera que el juego había terminado.[77]

El (enamoramiento) se caracteriza por el mismo desfase temporal. En uno de los relatos de Henry James, el héroe dice sobre una mujer cercana a él "Ella ya lo ama, sólo que aún no lo sabe". Lo que encontramos aquí es una especie de contrapartida freudiana al famoso experimento de Benjamin Libet sobre el libre albedrío: incluso antes de que decidamos conscientemente (digamos, mover un dedo), los procesos neuronales apropiados ya están en marcha, lo que significa que nuestra decisión consciente sólo toma nota de lo que ya está ocurriendo (añadiendo su autorización superflua a un hecho consumado). Para Freud, la decisión también es anterior a la conciencia, pero no se trata de un proceso puramente objetivo, sino de una decisión inconsciente. Freud se une aquí a Schelling, para quien también una decisión verdaderamente libre es inconsciente, razón por la cual nunca nos enamoramos en el (tiempo) presente: después de un (generalmente largo) proceso de gestación subterránea, de repente tomamos conciencia de que (ya) estamos enamorados. La caída (en el amor) nunca sucede — en un momento determinado, siempre ya ha sucedido.

Para decirlo de otra manera, la libertad no reside en

tu capacidad de resistir cuando sufres — ese tipo de resistencia viene por naturaleza. La libertad consiste en empezar a disfrutar cuando se sufre. En junio de 2019, la policía del Gran Manchester detuvo a una anciana de 93 años, Josie Birds, aunque no había cometido ningún delito, porque era su "último deseo". Su salud estaba fallando y quería que la detuvieran por algo antes de que fuera demasiado tarde, y que la llevaran a una comisaría para que pudiera experimentar lo que era estar en el lado equivocado de la ley.[78] Esta petición fue un acto de libertad, si es que alguna vez lo hubo.

Y es en este nivel donde podemos formular la diferencia entre Sartre y Lacan. Para Sartre, el acto libre básico mediante el cual un sujeto "se elige a sí mismo", formula el proyecto existencial que define su identidad, es un acto de autoconciencia. Para Sartre, el Inconsciente es una entidad sustancial, cosificada, algo que me determina objetivamente. Para Lacan, por el contrario, la elección primordial es inconsciente ya que el Inconsciente no es una determinación sustancial del sujeto sino el nivel más básico de la reflexividad. En *The Dark Knight*, de Christopher Nolan, la única figura de la verdad es el Joker, el adversario de Batman y su villano supremo. El objetivo de sus ataques terroristas en Gotham City queda claro: cesarán cuando Batman se quite la máscara y revele su verdadera identidad. ¿Qué es, entonces, el Joker que quiere revelar la verdad bajo la máscara, convencido de que esta revelación destruirá el orden social? No es un hombre sin máscara, sino, por el contrario, un hombre plenamente identificado con su máscara, un hombre que es su máscara: no hay nada, ningún "tipo corriente", debajo de su máscara. Por eso el Joker no tiene una historia de fondo y carece de una motivación clara: cuenta a diferentes personas diferentes historias sobre sus cicatrices, burlándose de la idea de que debería tener algún trauma arraigado que le impulse. Por eso, el *Joker* (2019) de Todd Phillips me parece problemático: pretende precisamente ofrecer una especie de génesis socio-psicológica del Joker, mostrando los acontecimientos traumáticos que le han convertido en la figura que es. El problema es que miles de chicos que crecieron en familias arruinadas y fueron acosados por sus compañeros sufrieron el mismo destino, pero

solo uno “sintetizó” esas circunstancias en la figura única del Joker.[79] En otras palabras, sí, el Joker es el resultado de un conjunto de circunstancias patógenas, pero estas circunstancias pueden describirse como las causas de esta figura única sólo con carácter retroactivo, una vez que el Joker ya está aquí. En una de las primeras novelas sobre Hannibal Lecter, se rechaza la afirmación de que su monstruosidad es el resultado de circunstancias desafortunadas: “No le pasó nada. Le ocurrió a él”. Y, de nuevo, la diferencia entre Sartre y Lacan es que Sartre lee esta elección primordial de la propia existencia como el acto supremo de la autoconciencia, mientras que para Lacan es un acto del Inconsciente por excelencia.

Esta reflexividad inconsciente debe ser explorada con más detalle, ya que nuestra hipótesis es que designa la estructura misma que puede eludir el alcance de la Singularidad. Volvemos así a la cuestión filosófica de fondo: ¿existe una dimensión del ser-humano que, en principio, escapa a la Singularidad, aunque estemos plenamente inmersos en ella? ¿Cuál podría ser esta dimensión si aceptamos que nuestra autoconciencia es transparente a la Singularidad? Para un freudiano, la solución es cambiar el enfoque de la conciencia o el conocimiento al Inconsciente.

6. Reflexividad del inconsciente

¿Qué ocurre con nuestro Inconsciente en el caso de nuestra inmersión en la Singularidad? Para abordar adecuadamente esta cuestión, hay que aclarar primero la noción de Inconsciente. Como vio claramente Lacan, el Inconsciente freudiano no es el dominio sustancial de los arquetipos junguianos como realidad psíquica última del ser del sujeto. No pertenece ni al orden del ser, ni al orden del no-ser sino al espacio virtual de la pura potencialidad que se actualiza, que adquiere realidad (social), en el fenómeno de la transferencia en el tratamiento psicoanalítico. La transferencia en la que se actualiza el Inconsciente no es la proyección del analizado sobre su relación real con el analista de la realidad "más profunda" de sus fijaciones traumáticas (trato al analista como si fuera mi padre, etc.), no es la puesta en escena ilusoria de una escena cuyo lugar propio está en otra parte, en los recuerdos reprimidos de su pasado; es la realidad en la que se actualiza el Inconsciente cuyo estatuto es puramente virtual —permítanme citar aquí *in extenso* la descripción precisa de Gabriel Tupinambá del estatuto paradójico del Inconsciente:

> Lacan condensó célebremente la definición de Freud de la transferencia en la afirmación de que es "la actualización [*mise en acte*] de la realidad del inconsciente" — esta afirmación, sin embargo, no puede entenderse adecuadamente sin otra observación, que califica aún más la "potencia" que se actualiza en el ámbito clínico: "el inconsciente no es ni el ser ni el no-ser, sino algo de lo no-realizado [*non-realisé*]". Es decir, sí, la transferencia es la "actualización y manifestación de las pulsiones amorosas ocultas y olvidadas del paciente", como dice Freud, pero Lacan añade también que esta realidad artificial no es el sustituto precario de una realidad más consistente, aunque oculta, alguna tipificación psicológica profunda de nuestra satisfacción. En cambio, la actualización del inconsciente es más bien la sustitución de algo que nunca tuvo una previa realidad plenamente consistente: algo que existe en la clínica, bajo sus condiciones artificiales, pero que no puede ser generalizado fuera de ese espacio, como si tuviera un ser independiente. Sería erróneo decir que el

> inconsciente no tiene ser —pues su ser se actualiza en la transferencia— y sería erróneo afirmar que tiene ser —pues no puede ser directamente ontologizado, transpuesto fuera de ciertos límites—. Otra manera de enfocar la observación de Lacan sería afirmar que el estatuto ontológico de la forma inconsciente no es el de otro ser —algo que tiene lugar al margen de la clínica—, es más bien el de un otro del ser, algo que funciona como un "suplemento negativo" de lo que se dice: el discurso dentro de la clínica revela algunas invariancias inherentes, una especie de suplemento virtual, que, aunque legible dentro de esas limitaciones artificiales, no atestigua una determinación causal subyacente, independiente del espacio en el que se actualiza. [...]
>
> En lugar de presentarlo como la causa de esas formaciones en las que mi discurso excede lo que quiero decir, el inconsciente está "constituido por los efectos del discurso en el sujeto", por lo que las asociaciones contingentes realizadas dentro de los confines artificiales de la asociación libre. Precisamente porque las formaciones inconscientes son ante todo efectos sin causas independientes, Lacan define el estatuto del inconsciente como "irreal": no la irrealidad de sus efectos —sus manifestaciones son, después de todo, insistentemente legibles— sino la irrealidad de la causa de estos efectos, cuya ausencia en la clínica no debe confundirse con un principio causal externo.[80]

Nuestra pregunta es aquí de nuevo: ¿puede el neuralink captar *este* modo del Inconsciente, no el Inconsciente como la base sustancial del ser del sujeto sino el Inconsciente como el punto de referencia virtual que existe (o, más bien, insiste) sólo como el punto de referencia ausente de sus efectos, el Inconsciente como la causa que no precede a sus efectos sino que sólo se actualiza en sus efectos y, por tanto, es causado retroactivamente por ellos? El inconsciente no es, pues, ni la realidad original de, por ejemplo, mi relación traumática con mi padre, ni la realidad actual de mi relación con el analista, sino una tercera entidad puramente virtual en el espacio entre dos entidades reales que forman parte de mi realidad. Experimenté algo parecido cuando consumí las dos versiones de *Billy Bathgate* de Doctorow, el libro original y la versión cinematográfica. La película es básicamente un fracaso, pero uno interesante: un fracaso que, sin embargo, evoca en el espectador el espectro de una novela mucho mejor. Sin embargo, cuando uno pasa a

leer la novela en la que se basa la película, se siente decepcionado: no es la novela que la película evocaba como el estandarte con respecto al que fracasó. La repetición (de una novela fracasada en la película fracasada) da lugar así a un tercer elemento puramente virtual: la novela mejor. Este es un caso ejemplar de lo que Deleuze describe en un pasaje crucial de *Diferencia y repetición*:

> si bien puede parecer que los dos presentes son sucesivos, a una distancia variable en la serie de los reales, de hecho forman, más bien, *dos series reales que coexisten en relación con un objeto virtual de otro tipo*, que circula y se desplaza constantemente en ellos [...] La repetición se constituye no de un presente a otro, sino entre las dos series coexistentes que estos presentes forman en función del objeto virtual (objeto = x).[81]

Con respecto a *Billy Bathgate*, la película no "repite" la novela en la que se basa; más bien, ambas "repiten" la irrepetible X virtual, la novela "verdadera" cuyo espectro se engendra en el paso de la novela real a la película. Este punto de referencia virtual, aunque "irreal", es en cierto modo más real que la realidad: es el punto de referencia *absoluto* de los intentos reales fallidos. El "libro mejor" inexistente es lo que ambas obras existentes repiten (y fracasan en su intento de repetir), es lo que mantiene una distancia entre las dos, la interrupción entre las dos que es su Inconsciente. Y, volviendo a nuestro tema, ¿puede la máquina a la que está conectado nuestro cerebro captar este momento virtual que no pertenece ni al orden del ser, ni al del no ser?

En la "Humoresque" de Schumann, tenemos, en la partitura escrita, la famosa "voz interna/*innere Stimme*," una tercera línea entre las dos líneas de piano, superior e inferior. Esta línea ausente debe reconstruirse sobre la base del hecho de que el primer y el tercer nivel (las líneas de piano de la mano derecha y de la izquierda) no se relacionan directamente, es decir, su relación no es la de un reflejo inmediato: para dar cuenta de su interconexión, uno se ve obligado a (re)construir un tercer nivel intermedio "virtual" (línea melódica) que, por razones estructurales, no puede ser tocado. Schumann lleva este procedimiento de melodía

ausente a una autorreferencia aparentemente absurda cuando, más adelante, en el mismo fragmento de la "Humoresque", repite las mismas dos líneas melódicas efectivamente tocadas, aunque esta vez la partitura no contiene ninguna tercera línea melódica ausente, ninguna voz interior — lo que está ausente aquí es la melodía ausente, es decir, la ausencia misma. ¿Cómo vamos a tocar estas notas cuando, en el nivel de lo que se debe tocar efectivamente, repiten exactamente las notas anteriores? Las notas efectivamente tocadas sólo están privadas de lo que no está, de su falta constitutiva, o, para referirnos a la Biblia, pierden incluso aquello que nunca tuvieron. Un verdadero pianista debería, pues, tener el *savoir-faire* de tocar las notas existentes, positivas, de tal manera que se pudiera discernir el eco de las notas virtuales "silenciosas" que las acompañan o su ausencia... lo que se ajusta exactamente al discurso consciente en el que resuena la cadena virtual inconsciente. Recordemos la fantasía de Freud "pegan a un niño": ¿esta línea media de notas no destinadas a ser tocadas no se ajusta exactamente a la forma media de la fantasía ("mi padre me está pegando") que tampoco está destinada a ser experimentada sino que sólo opera como una construcción puramente virtual?

Tomemos otro ejemplo de esta serie, *Estado cautivo* (2019, dirigida por Rupert Wyatt y coescrita por Wyatt y Erica Beeney), un excelente thriller de ciencia ficción que comienza en 2019 cuando los extraterrestres invaden el mundo y Chicago queda bajo la ley marcial. Nueve años después, el mundo ha capitulado ante los invasores y se ha sometido a su autoridad de gobierno; se les llama "Los Legisladores" porque todas las leyes y normas de gobierno posteriores proceden de ellos. En los años posteriores a la rendición de la Tierra, los alienígenas han reclutado a los humanos para que construyan hábitats adecuados para ellos en el subsuelo, denominados Zonas Cerradas, amuralladas del resto de la ciudad y a las que sólo pueden acceder los altos cargos del gobierno. Mientras los nuevos "legisladores" permanecen en sus guaridas subterráneas, los obedientes quislings del gobierno y las fuerzas del orden mantienen un control tiránico sobre la población. La mayoría de los humanos han

aceptado los muchos beneficios aparentes (economía fuerte, disminución del desempleo, etc.) del gobierno extraterrestre. Un fastuoso mitin de ánimo, completado con una nueva versión de "El Himno de Batalla de la República", nos dice todo lo que necesitamos saber sobre la facilidad con la que se ha acorralado a las ovejas."[82] Debemos omitir aquí muchos rasgos interesantes de esta sobresaliente película (la acción transcurre en su mayor parte en los decrépitos suburbios de Chicago entre chicos negros pobres; aunque los acontecimientos tienen lugar en un futuro cercano, la realidad está extrañamente trasladada hacia atrás en el tiempo, ya que los legisladores han prohibido la tecnología digital) y centrarnos en los dos niveles que implica la narración: el universo ficticio de la película (otra historia más sobre la resistencia contra una invasión alienígena) remite obviamente a nuestra realidad de gobierno corporativo impersonal. Sin embargo, es un error ver el elemento de ficción como un simple reflejo de nuestra realidad: hay un tercer nivel entre los dos. La dimensión alienígena-gobierno-nosotros no es sólo una versión ficticia de nuestra realidad, sino que es un componente inmanente de esta misma realidad: ¿acaso nosotros, individuos atrapados en el gobierno corporativo, no lo experimentamos como una especie de fuerza alienígena que habita en Zonas Cerradas y que trata con nosotros sólo a través de sus "quislings" entre nosotros? Entre la realidad y la (ciencia) ficción, existe, pues, el componente de ficción que constituye nuestra propia realidad.

Encontramos la misma estructura triádica en *The Whip Hand* (William Cameron Menzies, 1951), una obra maestra del cine negro en la que una tormenta empapa a un pescador de vacaciones en el norte de Minnesota, cerca de la frontera con Canadá. Se convierte en un refugiado en un pueblo local y pide ayuda para recibir tratamiento por una lesión en la cabeza sufrida al caer contra una roca. La gente del pueblo se niega a ser más que superficialmente amistosa (con la excepción de un posadero superficialmente extrovertido y bromista magníficamente interpretado por Raymond Burr), y se contradice continuamente. Al parecer, hay extraños sucesos en una posada al otro lado del lago: hay visitas

nocturnas a la posada por parte de un médico, que no quiere hablar de ello. Resulta que los comunistas ya han tomado el pueblo y lo han convertido en un centro de estudio de la guerra bacteriológica... El interés de esta producción de Howard Hughes, bastante ridícula, es que debe leerse como una inversión reflexiva de la tesis estándar según la cual la fórmula de la "invasión de los extraterrestres" de principios de los años 50 (el americano de a pie que, por casualidad, se encuentra en una pequeña ciudad americana descubre poco a poco que la ciudad ya está controlada por los extraterrestres) es la alegoría de la toma del poder por los comunistas (los "extraterrestres" son los comunistas): Aquí, la alegoría se traduce en su "verdadero significado", con el resultado fácilmente predecible de que *los propios conspiradores comunistas son perseguidos por el aura de los "alienígenas"*. Por eso, el significado de una metáfora no puede reducirse a su "verdadera" referencia: no basta con señalar la realidad a la que se refiere una metáfora; una vez realizada la sustitución metafórica, esta misma realidad queda acechada para siempre por lo real espectral del contenido metafórico. En ambos casos, el tercer elemento (la ficción inmanente a la propia realidad) es el lugar del Inconsciente.

Para aclarar aún más esta condición del Inconsciente, recordemos el famoso chiste de *Ninotchka*, de Ernst Lubitsch: "«¡Camarero! Una taza de café sin crema, por favor». «Lo siento, señor, no tenemos crema, sólo leche, ¿podría ser un café sin leche?»". En el plano fáctico, el café sigue siendo el mismo café, pero lo que podemos cambiar es convertir el café sin crema en un café sin leche —o, más sencillamente aún, añadir la negación implícita y convertir el café solo en un café sin leche. La diferencia entre el "café solo" y el "café sin leche" es puramente virtual, no hay diferencia en la taza de café real, y exactamente lo mismo ocurre con el inconsciente freudiano: su estatus es también puramente virtual, no es una realidad psíquica "más profunda" — en resumen, el inconsciente es como la "leche" en el "café sin leche". Y ahí reside la trampa: ¿puede el gran Otro digital que nos conoce mejor que nosotros mismos discernir también la diferencia entre "café solo" y "café

sin leche”? ¿O la esfera contrafactual está fuera del alcance del gran Otro digital, que se limita a hechos de nuestro cerebro y entorno social que desconocemos? El conflicto principal no es, pues, entre mi experiencia interior y el gran Otro digital, sino entre los dos grandes Otros: el gran Otro simbólico-virtual y el gran Otro real-mecánico. Lo que puede hacer una máquina digital es algo parecido al siguiente ejemplo imaginado:

> Digamos que tenemos una máquina de café con tres botones: “Café solo”, “Café con leche”, “Café con crema”. La máquina registra todas las actividades de los usuarios y registra la elección más frecuente de cada uno de ellos. Supongamos que yo pido regularmente “café con leche” todos los días durante un mes y la máquina ha registrado “café con leche” como mi elección más frecuente. Un día, resulta que quiero “café sin leche” y pulso el botón “Café solo”. Es apropiado llamar a esta elección excepcional “café sin leche” porque se define por su extraordinaria diferencia con mi elección ordinaria “café con leche”. Como la máquina tiene un registro de mi elección más frecuente, “sabe” que este “café solo” es de hecho “café sin leche” y puede incluso mostrarme un mensaje: “¡Interesante, hoy tomas tu café sin leche!”. Así que una máquina puede (al menos) discernir las veces que un evento muy frecuente no se repite, y puede registrar esto como una negatividad virtual.[83]

Este ejemplo, sin embargo, no se ajusta a las condiciones precisas del chiste de *Ninotchka* — para que este chiste se ajuste a nuestro ejemplo, el camarero debería haber respondido al cliente algo así como “Sólo para asegurarme, señor, ¿va a tomar hoy su café sin crema, no con crema como de costumbre?”. En resumen, lo que una máquina digital puede hacer es incluir un horizonte de expectativas: si se espera que un sujeto haga algo (y esta expectativa se basa en sus actos repetitivos pasados), entonces su no-hacer puede registrarse como un “sin”. Lo que no parece que pueda hacer una máquina digital es registrar un fracaso original, un no-hacer original, un caso en el que el no-hacer acompaña desde el principio a lo que hace un sujeto. Pero el rasgo clave que falta en este ejemplo es el redoblamiento de “sin”, que da lugar a una extraña negación de la negación: en el chiste, no se trata sólo de la oposición entre leche y sin leche, sino de la concatenación de dos sin, sin crema y sin leche. (Mi

fuente del ejemplo menciona también el caso de "café sin crema", pero simplemente como otro caso, sin relación con el primero, sólo como un caso paralelo de la misma estructura). Es, pues, un rasgo crucial del chiste que, en él, como no tienen crema en la cafetería, el "sin crema" se sustituye por "sin leche" —el café (solo) que el cliente obtiene da cuerpo así a una doble negación, es decir, la primera negación ("sin crema") es ella misma negada (ya que no hay crema allí para ser negada), de modo que el "café sin leche" que el cliente obtiene es el café "sin crema"— y esto es lo que, posiblemente, el espacio digital no puede evocar. En cuanto al Inconsciente, se trata en él de una doble negación homóloga: cuando fantaseo con algo que no existe, fantaseo con algo cuya inexistencia sustituye a la inexistencia más radical de la Cosa (incestuosa) misma. Parafraseando el famoso ejemplo del propio Freud, en un sueño incestuoso, su mensaje es algo así como "Lo siento, pero en el espacio de un sueño, Madre no está aquí ni siquiera como ausente, así que no puedo darte un sueño sin madre — sólo puedo darte un sueño sin otra mujer que no sea tu madre..."

Todos los matices de las experiencias bien podrían ser registrados por la máquina digital, pero lo que no será posible es registrar lo imposible en sí mismo, algo que no existe en sí mismo, sino que sólo persiste en un sombrío dominio de no-ser-ni-no-ser como punto de referencia virtual. ¿No es lo real *qua* constructo algo que no existe, que insiste sólo como punto en una estructura formal? Cuando, por ejemplo, el sujeto experimenta realmente una serie de formaciones fantasmáticas que se interrelacionan como otras tantas permutaciones entre sí, esta serie nunca está completa: es siempre como si la serie realmente experimentada presentara otras tantas variaciones de alguna fantasía "fundamental" subyacente que *nunca* es realmente experimentada por el sujeto. Volviendo a la fantasía de Freud "Pegan a un niño", las dos fantasías experimentadas conscientemente presuponen y, por tanto, se relacionan con una tercera, "Mi padre me pega", que nunca fue experimentada realmente y sólo puede reconstruirse retroactivamente como la referencia presupuesta de —o, en este caso, el término intermedio entre— las otras dos fantasías.

Pero hagamos de nuevo de abogado del diablo: si la máquina digital puede reproducir la multiplicidad incoherente de mi experiencia, incluidos los fallos y las limitaciones inscritas en ella, ¿por qué no podría de este modo evocar también (o engendrar en la mente del receptor, es decir, en la mente del otro individuo con el que comparto mi experiencia) los "ausentes", los puntos de referencia virtuales que sostienen el flujo de mi experiencia? Volvamos al chiste de *Ninotchka*: digamos que me imagino en mi mente contando este chiste, y que la máquina digital reproduce mi línea de pensamiento en la mente de otro, ¿no captaría este otro también la noción de "café sin leche" como algo distinto del "café sin crema", así como del "café solo"? La respuesta es no: la transmisión de ausencias virtuales sólo funcionaría si suponemos que, aunque mi cerebro esté conectado, los procesos de pensamiento de mi mente siguen siendo los procesos que tienen lugar en un sujeto singular aislado de los demás, separado de ellos por lo que el temprano Lacan llamó "el muro del lenguaje". En el momento en que este muro se desmorona, en el momento en que se deshacen los efectos de lo que la *Biblia* llama la Caída, la dimensión virtual también desaparece. Imaginemos una escena de seducción entre dos sujetos cuyos cerebros están conectados de manera que el tren de pensamientos del otro es accesible para mí: si mi posible pareja puede experimentar directamente mi intención, ¿qué queda de los entresijos de los juegos de seducción? ¿No reaccionará el otro con algo como "Vale, sé que quieres follar conmigo desesperadamente, así que ¿por qué me preguntas todas esas estupideces sobre las películas que me gustan y lo que me gustaría cenar? ¿No puedes sentir que nunca tendría sexo contigo?".

La diferencia que tratamos aquí es la diferencia entre los hechos "inconscientes" (neuronales, sociales...) que nos determinan y el "inconsciente" freudiano cuyo estatus es puramente contrafáctico. En nuestros sueños sexuales, fantaseamos con el mejor sexo que nunca hemos tenido, no con el mejor sexo que hemos tenido. ¿Y no se lleva al extremo este juego con los ausentes virtuales en la ya mencionada figura del amor cortés? Cuando los dos amantes posponen sin cesar la realización del acto sexual, no se limitan

simplemente a hablar y a las suaves formas preliminares de interacción. Toda su actividad se define positivamente como la versión sexual del "café sin crema", como la actividad sexual sin el acto sexual.

Lo que hace que las cosas sean aún más complejas en este caso es que, en el amor cortés, el estatus del plus-de-goce cambia con respecto a su funcionamiento estándar. Darian Leader [84]mencionó una anécdota de su trabajo analítico, cuando un paciente le relató un *lapsus linguae* que lo avergonzó: estaba llevando a una dama a un restaurante de un hotel de lujo, planeando secretamente llevarla a una habitación para tener sexo después del almuerzo; cuando un camarero se les acercó, el paciente dijo "¡Una cama para dos, por favor!" en lugar de "¡Una mesa para dos, por favor!" Leader rechaza la obvia lectura "freudiana" (es decir, que su verdadero deseo de sexo surgió directamente) y propone lo contrario: el *lapsus linguae* debe leerse como una advertencia de no disfrutar demasiado de la comida, como un recordatorio de que el almuerzo compartido es sólo un pretexto, un *Vorlust*, y que el verdadero objetivo es el sexo. El *lapsus linguae* fue, por tanto, un intento desesperado de reprimir la persistente sospecha de que ni siquiera el sexo es "lo auténtico", de que también falta algo en él. Aquí tenemos la relación estándar entre el placer "básico" (el acto sexual) y los desvíos y los juegos previos que añaden el placer excedente. En el amor cortés, sin embargo, la actividad sexual "básica" se reduce a los desvíos y los juegos previos, de modo que el acto sexual "completo" en sí mismo adquiere el estatus de un exceso imposible e interminablemente pospuesto.

Este dominio de lo contrafáctico sólo puede ser operativo si la subjetividad está aquí: para registrar la diferencia entre "café solo" y "café sin leche", un sujeto tiene que ser operativo. La subjetividad equivale aquí a la reflexividad: cuando el café solo se experimenta como "café sin leche" (y no como "café sin crema"), el estatus contrafáctico de la leche o la crema es la determinación puramente reflexiva de este café, no su determinación real.

Lo que este estatus virtual/reflexivo del Inconsciente significa es que el Inconsciente no es un contenido sustancial primitivo pre-reflexivo del que el

sujeto deba apropiarse reflexivamente en un acto de autoconciencia (de toma de conciencia de su contenido psíquico "reprimido"). "Inconsciente" es la estructura inmanente de la propia autoconciencia: lo que elude la conciencia del sujeto es el nivel básico de su autoconciencia. Para llegar a este nivel, la estructura de la autoconciencia tiene que estallar desde dentro y, de este modo, distanciarse radicalmente de la autoconciencia consciente. Lo que esto significa es que, en su forma más radical, la autoconciencia es un término equivocado: no es la autoconciencia sino la reflexividad inconsciente con respecto a algún contenido consciente. Es en este sentido que Lacan enfatiza cómo el deseo es siempre también un deseo de desear — todo deseo es por definición reflexivo, incluye una postura reflexiva hacia sí mismo: cuando digo "deseo eso", nunca es un informe externo sobre mi propensión inmediata ya que siempre incluye su propio redoblamiento reflexivo (¿deseo desear eso?). "Inconsciente" no es el contenido de mi deseo sino mi postura reflexiva hacia él.

La autoconciencia no es sólo una conciencia redoblada, la conciencia del hecho de que soy consciente de las cosas, de modo que otro objeto —yo mismo— está incluido en el ámbito de los objetos de los que soy consciente. La autoconciencia implica siempre lo que tradicionalmente se denomina la dimensión normativa, la dimensión del compromiso subjetivo: "La forma subjetiva del juicio, el «yo pienso» que, según Kant, puede acompañar a todas nuestras representaciones, y por tanto es la más vacía de todas, marca quién se responsabiliza del juicio".[85] La autoconciencia significa que, incluso en el caso de un simple enunciado de un hecho como "hay un árbol frente a mi casa", me presupongo a mí mismo como detrás de este enunciado, como comprometido con él.[86] Y lo que Lacan quiere decir es que exactamente lo mismo ocurre con nuestro deseo: el deseo nunca es un simple hecho de mi vida interior, nunca puedo referirme a él como a un hecho, estoy plenamente implicado en él como sujeto. En este preciso sentido, incluso el deseo más inconsciente es siempre "autoconsciente": No sólo deseo algo como un hecho, sino que deseo (o no) desearlo. En su revolución ética,

Kant afirmaba que el deber en sí mismo no puede servir de excusa para cumplir con mi deber: uno nunca puede decir: "Sé que esto es pesado y puede ser doloroso, pero qué puedo hacer, este es mi deber...". A menudo se considera que la ética del deber incondicional de Kant justifica tal actitud —no es de extrañar que el propio Adolf Eichmann se refiriera a la ética kantiana cuando intentó justificar su papel en la planificación y ejecución del Holocausto: sólo estaba cumpliendo con su deber y obedeciendo las órdenes del Führer. Sin embargo, el objetivo del énfasis de Kant en la plena autonomía y responsabilidad moral del sujeto es precisamente impedir cualquier maniobra de este tipo de echar la culpa a alguna figura del gran Otro. El lema estándar del rigor ético es: "¡No hay excusa para no cumplir con el deber!". ¡Aunque la conocida máxima de Kant *Du kannst, denn du sollst!* ("¡Puedes, porque debes!") parece ofrecer una nueva versión de este lema, lo complementa implícitamente con su inversión, mucho más insólita: "¡No hay excusa para cumplir con el deber!". La propia referencia al deber como excusa para cumplir con mi deber debe ser rechazada por hipócrita. Por eso, para Lacan, Kant está en el origen del desarrollo espiritual que dio origen al psicoanálisis: también en el psicoanálisis nunca se permite al paciente decir "¡Qué puedo hacer, mi Inconsciente determina mis actos, no soy responsable de ellos!" — Estoy plenamente implicado en mis deseos inconscientes.

Pero, ¿qué tiene todo esto que ver con el neuralink y la Singularidad? Hemos tenido que describir la intrincada estructura reflexiva de la autoconciencia para acercarnos a la pregunta clave: si imaginamos la inmersión del sujeto en la Singularidad, ¿podrá el gran Otro digital captar esta dimensión reflexiva o no? Y si no, ¿significará esto que la dimensión reflexiva de la subjetividad simplemente desaparecerá, o persistirá como algo que resistirá su inmersión en la Singularidad? Sorprendentemente (o no para los que conocen la obra de Beckett), *El Innombrable* de Beckett nos muestra el camino aquí.

7. Una fantasía literaria. El innombrable sujeto de la singularidad

Habría que arriesgar aquí una hipótesis audaz: ¿qué pasa si la Singularidad no es (o, más bien, no será) una inmersión en un espacio colectivo sino un estado extremadamente solipsista donde cada Yo (reducido a su desinterés, ya no es un yo frente a los otros en un espacio intersubjetivo) funcionará de manera similar a lo que Beckett muestra en *El Innombrable* — leemos aquí a Beckett con Jacques-Alain Miller que, en su seminario de 2006—2007, describe el esfuerzo de los últimos años de Lacan por delinear los contornos de lo Uno solo ante el Otro, de una alucinación ante la realidad simbólica, de lapsos sin sentido previos a toda articulación significante.[87] Lacan opone aquí dos ejes. Lo Uno es el eje del Inconsciente simbólico donde, en la transferencia, el sujeto se relaciona con un Otro, donde los síntomas tienen un (supuesto) sentido y, como tales, esperan ser historizados, integrados en un relato simbólico. El otro es el eje del Inconsciente real donde el sujeto (o, más bien, el Yo sin sujeto) está solo:

> ¿Quién es este yo? — este yo que sabe que no tiene ni cola ni cabeza, ni sentido ni interpretación. Tenemos aquí un ello que no es, como Lacan pudo jugar con él, el del inconsciente, sino un ello que es un yo".[88] "El eje es que aquí se considera lo solo-todo-Uno. Al menos dos alusiones de Lacan, en este texto, encuentran una manera de ordenarse a partir de este todo-Uno. Dice: "No hay amistad allí, en ese espacio que soporta este inconsciente". No hay amistad que pueda ser el soporte del inconsciente.[89]

La "amistad" representa aquí el vínculo de lo Uno a lo otro, entre los sujetos pero también entre los significantes —la significación surge sólo a través de esa "amistad" en la que un significante interpreta al otro.[90] Con el Yo sin sujeto que está solo, también hay discurso, pero este discurso funciona como

alucinación errática presimbólica, una alucinación sin ley: "La alucinación no obedece a las leyes del lenguaje, ni a las de conexión ni a las de sustitución, y aparece como independiente del juego intersubjetivo". Así que, de nuevo, por un lado, tenemos el juego intersubjetivo de la transferencia a través del cual los síntomas son descodificados en su significado y, por tanto, historizados, integrados en la historia de vida del sujeto, y, por otro lado,[91]

> tenemos un real aislado del discurso, un real que "no espera nada del discurso", y que "parlotea todo solo" (*cause tout seul*). Sabemos ahora dar su valor a este todo solo, que señala que no estamos en la historia, en la histeria, en lo Uno y en lo otro, sino, por el contrario, del lado de lo solitario. Lacan añade incluso que lo real aparece como un "ruido en el que se puede escuchar cualquier cosa y todo".[92]

Esta diferencia entre el discurso como síntoma que apunta al sentido, y el discurso como "parloteo solo", compuesto de sinthomes que sólo condensan la *jouissance*, no se superpone a la oposición entre histeria y psicosis; divide el espacio de la psicosis misma en paranoia (en la que los mecanismos significantes de retroacción siguen operando) y esquizofrenia en la que "lo simbólico deja de hacer sentido, de hacer historia, donde lo simbólico está al nivel del ruido en el que se puede oír cualquier cosa. Es un colapso de las dos dimensiones: lo simbólico se funda en lo real". Por eso también estamos en el ámbito de las alucinaciones: cuando lo simbólico "funda sobre lo real", la realidad (por definición sostenida por una brecha que separa lo simbólico de lo real) se desintegra, el sujeto sufre una "pérdida de realidad (*Realitätsverlust*)".[93]

¿Podemos imaginarnos cómo es ese "parloteo"? En este caso, debemos recurrir a *El Innombrable* como meditación cartesiana de Beckett.[94] El contraste con Descartes salta inmediatamente a la vista: en Descartes, la reducción al "yo pienso", al puro fluir de los pensamientos inmanentes, es un punto de partida del *insight* racional que nos lleva inmediatamente a Dios y a la estructura bien ordenada de la realidad; pero es como si Beckett se quedara atascado en el *cogito* como

lo Uno, en su nivel cero, y persistiera en él sin el Otro que garantizaría el orden racional del universo. Por eso, en *El Innombrable*, nunca pasamos a la realidad (plenamente constituida), el universo en el que habita el narrador es precisamente el de las alucinaciones erráticas. Andrew Cutrofello[95] sugirió que la postura de procrastinación de Hamlet también puede formularse en los términos de Bartleby: "Preferiría no... vengar a mi padre". ¿No podría formularse también la postura de *El Innombrable* en los mismos términos? "Preferiría no... ser o pensar".

Este vínculo con Descartes no es sólo una interpretación externa: El conocimiento de Descartes por parte de Beckett es bien conocido, y varios críticos ya han señalado que *El Innombrable* es un *cogito* cartesiano, aunque muy inusual e inestable, un ser sensible que se encuentra en la caja negra de su propia conciencia, y su problema es: "¿cómo escapa el innombrable del ser, del dolor conmensurado con el ser, cómo sale del laberinto del lenguaje en el que se encuentra?" Aquí las cosas se complican, porque Beckett no se limita a escenificar el *cogito*; a través de esta escenificación, simultáneamente (como buen hegeliano) saca a la luz sus distinciones y tensiones internas, que podemos utilizar como astutas indicaciones de lo que nos espera en la Singularidad.

Para empezar, Beckett se da cuenta inmediatamente de que este *cogito* innombrable no está felizmente flotando en sus alucinaciones, sino que está radicalmente dividido: no está hablando, el propio discurso se le impone desde fuera, está hablado (como habría dicho Lacan), dominado por un Otro externo, la versión de Beckett del *malin génie* de Descartes, que manipula mis alucinaciones —o, como dijo Deleuze a propósito de Beckett y su uso del lenguaje: "siempre es un Otro el que habla, ya que las palabras no me han esperado/buscado y no hay más lenguaje que el extraño".[96] En definitiva, el innombrable "supone que el lenguaje le viene puramente del otro, que pasa a través de él y no le pertenece".[97] Entonces, ¿cómo intenta el innombrable encontrar su camino en este desorden? Aquí Beckett propone su dialéctica del habla y el silencio: no hay posibilidad de que el innombrable se apropie del habla, de que lo haga suyo y se exprese

plenamente en ella. Todo lo que el innombrable puede esperar es "poder escapar del tormento de hablar interminablemente declarando (por pura casualidad) algo que se requiere declarar para acabar con ese tormento".[98] Pero este momento nunca llega, y siempre termina con la afirmación de que debe continuar. Así que "la cuestión queda en suspenso, no podemos pensar el lenguaje ni como finito ni como infinito", y la realidad sigue siendo la de una interminable alucinación errática de voces (externas, no propias):

> No hay que olvidar, a veces lo olvido, que todo es cuestión de voces. Digo lo que me dicen que diga, con la esperanza de que algún día se cansen de hablar de mí. […] ¿Creen ellos que creo que soy yo quien habla? Eso también es de ellos. Hacerme creer que tengo un ego propio, y que puedo hablar de él, como ellos de los suyos.[99]

De nuevo, nuestra hipótesis es que tal tensión puede caracterizar nuestra inmersión en una Singularidad. Si dejamos de lado el redoblamiento posterior del innombrable en Mahood y Worm (un redoblamiento que se hace eco de la brecha que separa el habla del silencio), el dilema que se plantea aquí es: ¿es el habla un acto violento que perturba la paz de la violencia, o es la peor violencia la paz misma? El silencio que el innombrable desea no es un silencio cualquiera: "Porque está muy bien guardar silencio, pero también hay que considerar el tipo de silencio que se guarda".[100] El silencio que el innombrable desea es el silencio aparentemente irrecuperable que es el silencio ante la palabra, el silencio ante la posibilidad de la violencia: "el silencio una vez roto nunca volverá a ser completo".[101] Aquí, sin embargo, el propio Beckett yerra en su tan citada afirmación: "Cada palabra es como una mancha innecesaria en el silencio y la nada". Lo que Beckett no entiende es que cuando una mancha aparece como innecesaria, superflua, sigue siendo inevitable: crea retroactivamente el silencio que mancha/perturba. Sí, las palabras son, por definición, inadecuadas, pero crean retroactivamente la misma norma con respecto a la cual aparecen como inadecuadas.

El Innombrable se ha leído tradicionalmente como

una narración del más allá de la muerte: en la medida en que las tres novelas de Beckett, *Molloy*, *Malone muere* y *El Innombrable*, conforman una trilogía, *El Innombrable* sigue a *Malone muere*. Pero es importante señalar que el más allá de la muerte aquí no está más allá, implica el lenguaje, la conciencia, está ligado al ser y a la experiencia vivida, por lo que sería más adecuado situar *El Innombrable* en el dominio entre las dos muertes, el dominio de los muertos vivientes o de los no muertos. Al igual que lo innombrable se sitúa entre el silencio y el lenguaje, lo mismo y lo otro, el interior y el exterior, se sitúa entre la vida y la muerte:

> tal vez eso es lo que siento, un afuera y un adentro y yo en el medio, tal vez eso es lo que soy, lo que divide el mundo en dos, de un lado el afuera, del otro el adentro, que puede ser tan delgado como una lámina, no soy ni un lado ni el otro, estoy en el medio, soy el tabique, tengo dos superficies y ningún grosor, quizás eso es lo que siento, yo mismo vibrando, soy el tímpano, por un lado la mente, por otro el mundo, no pertenezco a ninguno.[102]

El callejón sin salida final es, pues, el ontológico: Beckett "nos conduce a través de un laberinto de lenguaje y alude a un umbral, pero no se puede cruzar porque no hay nada con lo que cruzar, nada que cruzar". Se nos lleva "al borde del universo, pero no hay ninguna lanza que lanzar, ninguna mano que estirar a través de la superficie del cielo que encierra lo innombrable como un muro, ninguna manera de saber si estamos frente a un vacío o a su contrario", o, citando al propio Beckett:

> ¿no será esta pantalla que mis ojos escudriñan en vano, y que ven como aire más denso, en realidad la pared del recinto, tan compacta como el plomo? Para dilucidar este punto necesitaría un palo o una pértiga, y los medios para manejarla... Entonces la lanzaría, como una jabalina, directamente delante de mí y sabría, por el sonido producido, si lo que me rodea, y borra mi mundo, es el viejo vacío, o un pleno.[103]

Esto nos lleva de nuevo a la pregunta que persigue perennemente este libro: ¿por qué Hegel? ¿Por qué la referencia a Hegel para entender un fenómeno tan singularmente no hegeliano como la Singularidad?

Tomemos el ejemplo del paso del cine mudo al cine sonoro: los que se resistieron a este paso vieron mucho más claramente sus implicaciones. Es decir, ¿cuál fue el efecto de añadir la banda sonora al cine mudo? Exactamente lo contrario de la esperada "naturalización", es decir, de una imitación aún más "realista" de la realidad. Lo que se produjo desde el principio de la película sonora fue una voz inquietante bautizada por Michel Chion como "acousmatique": [104] una voz que no está unida a un objeto (una persona) dentro de la realidad diegética ni es simplemente la voz de un comentarista externo, sino una voz espectral que flota libremente en un misterioso dominio intermedio y que, por tanto, adquiere la espeluznante dimensión de la omnipresencia y la omnipotencia, la voz de un Amo invisible —desde el *Testament des Dr. Mabuse*, de Fritz Lang, hasta la "voz de la madre" en *Psicosis*, de Hitchcock. Los que se resistieron al cine sonoro —desde las vanguardias rusas hasta Charlie Chaplin— percibieron con mucha más claridad las dimensiones insólitas de lo que estaba ocurriendo. Durante casi diez años, Chaplin se resistió a hacer una película totalmente sonora. En *Luces de la ciudad*, su primera película con banda sonora, sólo hay música y algunos ruidos de objetos, sin habla. Luego, en *Tiempos modernos*, hay habla, pero sólo cuando es reproducida por una máquina (radio, altavoz) mostrada en pantalla. Sólo en *El gran dictador* hay actores que hablan, pero ¿quiénes son? El principal agente de la palabra es Hynkel (Hitler) con sus gritos violentos y salvajes, que se escuchan por primera vez a través de los altavoces... Chaplin percibió así claramente la dimensión amenazante y desestabilizadora de la voz, que funciona como una especie de muerto viviente espectral, mientras que los defensores idiotas del cine sonoro percibieron la situación en términos simplemente realistas ("Bien, ahora que también tenemos sonido, podemos reproducir la realidad de una manera más realista y convincente"), ignorando el vacío que aparecía con el sonido.

Y algo similar ocurre con la perspectiva de la Singularidad: frente a Kurzweil y otros defensores de la Singularidad como una flotación armoniosa en una dicha divina, deberíamos discernir en ella una escisión

radical —¿qué escisión? Un breve retorno a Beckett podría ser de ayuda aquí: *El Innombrable* se divide en dos entidades (probablemente virtuales, alucinadas), Mahood y Worm:

> Podría decirse que las historias de Mahood y Worm describen a grandes rasgos dos polos filosóficos: El idealismo y el materialismo. La historia de Mahood en su jarra podría leerse como una parábola que sigue las ideas del compatriota de Beckett, el obispo Berkeley. Más tarde, Beckett utilizaría la premisa más famosa de Berkeley, *esse est percipi*, como punto de partida para su guión Film. Ser es ser percibido: una vez que Mahood deja de sentirse percibido, desaparece (un estado de la materia se reduce a un estado de la mente). Pero esta desaparición sugiere que Mahood no tiene autopercepción, que el estado mental de éste no es su propio estado mental sino el de los demás; Mahood deja de existir porque "ellos" ya no creen en él, no porque él ya no crea en sí mismo. En esta medida es como Worm: "Worm es, desde que lo concebimos, como si no pudiera haber más ser que ser concebido". Ni el Idealismo ni el Materialismo son puros, pues, pero la oposición parece bastante clara. En un polo opuesto a Mahood, Worm es un ser materialista. El suyo es un estado de ánimo reducido a un estado de materia, es un ser preconsciente, una cosa, una criatura que duerme, pura materia sin mente, pura materia que tiene la mente brutalmente marcada en ella. Worm comienza su vida como "alumno Mahood", una pizarra en blanco que "ellos" intentan inscribir con el lenguaje.[105]

Entonces, de nuevo: ¿por qué el sujeto no desaparecerá en la Singularidad? Porque una vez que la diferencialidad está aquí, una vez que estamos en su espacio, la propia desaparición sigue persistiendo, no como un hecho positivo, sino como un ausente. Así que si aceptamos que una forma mínima de subjetividad sobrevive a la inmersión en la Singularidad, podemos conjeturar que un sujeto en la Singularidad también se dividirá en "Mahood" (solipsista que flota en el espacio comunitario de los pensamientos compartidos) y "Worm" (la realidad sin pensamientos). Nunca se limitará a flotar en ella: en la medida en que sobreviva como sujeto, seguirá siendo consciente de sí mismo como (también) un objeto inerte parecido a un Worm (parte de la maquinaria digital-neuronal). Esta brecha radical entre la inmanencia pura (soy Mahood, un flujo

de pensamientos desinteresados) y la objetivación plena (soy Worm, parte de la máquina neuronal) no es sólo "objetiva", es inmanente al sujeto: a través de esta objetivación (y siendo consciente de ella), el sujeto como $ "vacío" persiste en su distancia mínima de la Singularidad. Deberíamos volver aquí al tecno-gnosticismo soviético que, en un paralelo exacto a la dualidad de Mahood y Worm, veía la nueva entidad posthumana como la combinación de la conciencia transpersonal y la distancia "objetiva" hacia el propio cuerpo: la unidad transpersonal va acompañada de la brecha radical entre yo y mi existencia encarnada —puedo ser parte de la misma conciencia transpersonal, pero el precio que pago es que pierdo mi unidad personal y me relaciono con mi cuerpo como un objeto en el mundo.

Llegados a este punto, podemos incluso remontarnos desde Beckett hasta los inicios de la tradición occidental, hasta un texto único en el que se perfilan por primera vez con claridad los contornos de la subjetividad posthumana: *Edipo en Colono*, de Sófocles. ¿Y si el paso de la humanidad a la posthumanidad es el paso de *Edipo Rey* a *Edipo en Colono*? Si el sujeto humano es edípico (con todo lo que ello implica: constitución a través de la castración simbólica, regulación del deseo a través de la Ley simbólica, etc.), el sujeto posthumano es como *Edipo en Colono*, "antiedípico" o, como dijo Lacan, más allá del Edipo, reducido a un resto excrementicio de la cadena significante,[106] la cadena ahora encarnada en el espacio colectivo de la Singularidad.

Las cosas son más complejas de lo que parece ya con Edipo ante el Colono. Muchos observadores perspicaces han señalado que, con respecto a la estructura trágica clásica, la historia de Edipo es una excepción. En la estructura clásica, el héroe comete un crimen sin saberlo, pero luego subjetiviza su acto, asume heroicamente la culpa por él y muere de forma trágica. El psicoanálisis puede explicar fácilmente la culpabilidad del héroe por realizar un acto que no fue su libre decisión, sino su destino predeterminado por los dioses (o la necesidad histórica, como les gustaba decir a los estalinistas): el sujeto es culpable debido al goce que encuentra al hacer lo que se le impone, ya que

obtiene este goce como un excedente, sin ser responsable de él. Tomemos el caso del verdugo estalinista al que personalmente no le gusta la crueldad, pero que tiene que llevar a cabo las liquidaciones porque la Historia lo exige: la "necesidad histórica objetiva" a la que se refiere se constituye a través de su reconocimiento de la misma. Lo mismo ocurre con un profesor que se siente obligado a castigar y disciplinar cruelmente a sus alumnos "por su propio bien", aunque (según él) no le guste hacerlo: "es el deseo el que sostiene la necesidad objetiva, el destino: es el deseo del sujeto el que confiere consistencia al gran Otro y a su Voluntad".[107] Así que no es que "vayas a sufrir tu destino si lo quieres o no", tu deseo es constitutivo de la propia "objetividad" de tu destino: lo deseas precisamente como un hecho "objetivo" que te exime de la responsabilidad del mismo.

Puede parecer que lo mismo ocurre con Edipo: consiguió lo que deseaba (matar a su padre y acostarse con su madre) sin saber que eran su padre y su madre —sin embargo, al mirar más de cerca, vemos rápidamente que esto no es lo que hace Edipo. Como dijo Hegel, la culpa es el más alto honor para el héroe trágico —si lo privamos de su culpa, lo sometemos a una profunda humillación— y Edipo está privado incluso de este honor de la culpa, lo que significa que "ni siquiera se le permite participar en su destino con su deseo".[108]No había en él ningún "deseo inconsciente" que le empujara a sus actos, por lo que, tras conocer lo que hizo, se negó a actuar como un héroe trágico y a asumir su culpa. Como dijo Lacan en repetidas ocasiones, en contraste con todos nosotros, Edipo es el único sin complejo de Edipo. En el escenario edípico habitual, comprometemos nuestro deseo sometiéndonos a la Ley simbólica, renunciando al verdadero (incestuoso) objeto de deseo. *Edipo en Colono*, por el contrario, permanece obstinado hasta el final, plenamente fiel a su deseo, *il n'a pas cede sur son desir*. En Colono, no es un viejo sabio que aprende la vanidad del deseo, sólo aquí accede a él plenamente.

Como señaló Lacan, Edipo no tiene el complejo de Edipo, pero Hamlet sí lo tiene, plenamente (véase su largo enfrentamiento con su madre en la mitad de la obra). Ambas historias, la de Edipo y la de Hamlet, son

mitos universales que se encuentran desde África y la Polinesia hasta los países nórdicos, pero en Sófocles y en Shakespeare se les da un giro diferente. En la versión de Sófocles, Edipo responde al enigma de la Esfinge y la empuja a destruirse a sí misma, un giro "filosófico" único del mito.[109] (Además, la respuesta de Edipo es estrictamente errónea en el sentido de la falsa universalidad filosófica que ofusca la singularidad de la verdad: la respuesta correcta no es "el hombre" (en general), sino el propio Edipo, que de pequeño se arrastraba a cuatro patas porque era tullido y que, de viejo ciego, tuvo que apoyarse en Antígona para poder caminar). El mito de Hamlet es también universal, incluso hay interpretaciones que indican que originalmente se refería a la precesión en el movimiento circular de los planetas, es decir, a un fallo, un desequilibrio, en el movimiento circular de nuestro propio cosmos.[110] Pero en las versiones premodernas, la venganza de Hamlet no hace más que restablecer la armonía perturbada por el asesinato del padre por parte del tío: como en *El Rey León*, el hijo mata al tío y se hace con el trono, y el mundo deja de estar desajustado y se endereza de nuevo: estamos firmemente en el movimiento circular de una perturbación y su corrección. En Shakespeare, sin embargo, el punto muerto permanece, no hay vuelta al equilibrio perdido. De manera homóloga a la respuesta errónea de Edipo al enigma de la Esfinge, Hamlet no ve que el elemento "desajustado" de su mundo es, en última instancia, él mismo, la negatividad que define su condición de sujeto. Así es como debemos leer su famosa frase "ser o no ser, esa es la cuestión": en un eco del *cogito, ergo sum* de Descartes, debería completarse con "pensar o no pensar, esa es la cuestión". Hamlet como sujeto ni es (como objeto determinado en el mundo), ni piensa (pensamientos determinados): todo su ser reside en el momento fugaz y esquivo del "pienso", y todo su pensamiento se reduce al mínimo del "soy". Ambas opciones fáciles —"ser y no pensar" (como Worm en Beckett) y "pensar y no ser" (como Mahood)— se le escapan, es una pura entidad espectral que habita en el dominio intermedio de ni vivo ni muerto.

Y nuestra pregunta aquí es: ¿cómo estamos, como

sujetos puros deseantes, ni vivos ni muertos, atrapados en el pasaje a la Singularidad? Para Lacan, a diferencia de la verdad objetiva neutra, la interpretación analítica es como un oráculo que se vuelve verdadero sólo en relación con sus efectos — digamos que el destino anunciado al padre de Edipo se vuelve verdadero a través de sus esfuerzos por evitarlo. La evasión era, pues, parte del plan, lo que significa que, cuando el destino se anuncia a un sujeto en un oráculo profético, si éste no quiere comprometer su deseo no intenta escapar de él, sino que persiste en él —si el padre de Edipo evitara los intentos de escapar del destino y lo aceptara heroicamente, no habría sucedido. ¿Sucede lo mismo con las perspectivas catastróficas de la Singularidad? ¿Podrían actualizarse también a través de nuestros propios intentos de evitarlas? Una cosa es segura: si la Singularidad es nuestro Destino, deberíamos aceptarla heroicamente, pero sin invertir nuestro deseo en ella. Tal vez, en la medida en que la Singularidad es en cierto sentido incestuosa (en ella perdemos la distancia con la realidad y con los demás), y en la medida en que el incesto no sólo está prohibido sino que es imposible (aunque me acueste efectivamente con mi madre, descubro que ella no es *la* Madre, el objeto último del deseo), lo que experimentaremos al sumergirnos en la Singularidad es esta brecha última, la brecha entre la madre empírica y la Cosa-Madre. Además, en la medida en que nuestra emergencia ("nacimiento") como sujetos simbólicos se produce a través de la adquisición de la distancia de la realidad, nuestra inmersión en la Singularidad equivaldrá a la anulación de nuestro nacimiento: alcanzaremos lo que es, como dice el Coro en *Edipo en el Colono*, nuestro mejor destino:

> No nacer en absoluto
> Es lo mejor, mucho mejor que puede ocurrir,
> Lo siguiente mejor, cuando se nace, al menos con retraso
> es trazar el camino de vuelta.
> Porque cuando la juventud pasa con su tren vertiginoso,
> Se suceden los problemas, las dificultades,
> Dolor, dolor por siempre dolor;
> Y ninguno escapa a las bobinas de la vida.
> Envidia, sedición, lucha,

> La carnicería y la guerra, conforman el relato de la vida.[111]

(Por cierto, no hay que abstenerse aquí de hacer un poco de humor de mal gusto: ¿no podrían actualizarse hoy estas famosas líneas del coro sobre cómo la mayor suerte es no nacer en absoluto como el mejor argumento para el aborto? "¿Te preocupa el tipo de mundo en el que vivirá tu hijo? Podemos asegurar su mayor suerte abortándolo..."[112]) Si lo mejor que nos puede pasar es no nacer en primer lugar, entonces nuestro nacimiento es ya una especie de fracaso, el fracaso de nacer, el fracaso de alcanzar el estado óptimo de no nacer en absoluto — no es la falta de ser lo que es un ser fracasado, es nuestro ser mismo lo que es nuestro fracaso de alcanzar el no-ser.[113] En otras palabras, nuestro ser se mide inmanentemente por la hipótesis contrafactual del no-ser. No hay que temer sacar consecuencias ontológicas radicales de esta inversión. Según la configuración ontológica estándar, los entes aspiran a la perfección, su objetivo es actualizar su potencial, llegar a ser plenamente lo que son, y la falta de ser señala el fracaso de una cosa en la realización plena de sus potenciales. Hay que dar la vuelta a esta configuración: el ser como tal (en el sentido de ser un ente determinado) señala un fracaso, todo lo que es (como ente particular) está marcado por un fracaso, y la única manera de alcanzar la perfección es sumergirse en el vacío del no-ser.

Lo que tenemos que considerar aquí es el hecho (además de uno de los grandes temas de Beckett) de que uno también puede vivir como no-nacido o, para decirlo en términos más filosóficos, como no alcanzar su identidad plena, para llegar a ser lo que efectivamente es. La alternativa que se nos plantea aquí es: ¿cómo se relaciona la pareja nacido/no nacido del todo con la pareja de humano y posthumano? ¿Somos nosotros, los humanos, en algún sentido aún no nacidos del todo, un estado intermedio difuso e inconsistente entre la animalidad y la posthumanidad (como implica la ideología predominante de la Singularidad), o somos como humanos en algún sentido plenamente humanos, y el paso a la Singularidad posthumana implicará algún tipo de regresión a un estado de no nacimiento pleno

como individuos humanos? Nuestra referencia a *El Innombrable* de Beckett apunta en esta dirección: ¿no funcionará la subjetividad inmersa en la Singularidad como una versión del *cogito* cartesiano que se queda atascado en alucinaciones solipsistas y no consigue pasar a un Yo que se relacione con una realidad objetiva constituida? Sin embargo, también es válida la versión contraria: existimos como humanos, incrustados en nuestra realidad, precisamente como no nacidos, ontológicamente incompletos, es decir, precisamente en la medida en que nuestra existencia humana está marcada por un fracaso constitutivo; y en la posthumanidad nos quedamos atascados en un limbo de no haber nacido precisamente en la medida en que alcanzamos nuestra identidad al estar inmersos en el espacio compartido de la Singularidad.

Para orientarnos en este embrollo, deberíamos cambiar radicalmente de terreno y arriesgarnos a un giro hacia la dimensión político-económica: esta reducción/retirada a lo Uno atrapado en sus alucinaciones erráticas teorizada por Miller y escenificada en la escritura de Beckett, ¿no es estrictamente correlativa a un sistema anónimo de dominación social (capitalista) incrustado en la maquinaria de control digital y neuronal, no es su contrapartida subjetiva? El propio Miller da pistas en esta dirección cuando varía repetidamente el motivo del capitalismo actual como un proceso dinámico que tiene lugar en un real sin ley, socavando constantemente todas las regulaciones simbólicas; cita la famosa descripción de la dinámica capitalista de *El Manifiesto Comunista* como la descripción apropiada del real capitalista fuera de la ley:

> la mejor descripción de lo que estamos viviendo claramente ahora, sigue siendo la que dio Karl Marx en su *Manifiesto Comunista* de los efectos revolucionarios del discurso del capitalismo — efectos revolucionarios en las civilizaciones. Me gustaría leer algunas frases de Marx que ayudan a una reflexión sobre lo real: "La burguesía no puede existir sin la condición de la revolución incesante de los instrumentos de producción, y por tanto de las relaciones de producción, y con ellas todas las relaciones sociales. [...] Hay una perturbación incesante de todas las condiciones sociales, una incertidumbre y agitación constantes. [...] Todas las relaciones fijas y osificadas con

> su tren de creencias e ideas veneradas durante siglos son barridas […]" — la expresión más clara de la ruptura con la tradición. "Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado". Yo diría que el capitalismo y la ciencia se combinan, se han combinado, para hacer desaparecer la naturaleza. Y lo que queda al desaparecer la naturaleza, lo que queda es lo que llamamos lo real, es decir, un resto. Y, por estructura, desordenado. Lo real es tocado por todos lados por los avances del capitalismo-ciencia binario, de forma desordenada, aleatoria, sin poder recuperar ninguna idea de armonía.[114]

En este contexto hay que entender la tesis de Jacques-Alain Miller: "*Il y'a un grand desordre dans le reel*"[115] ("Hay un gran desorden en lo real"). Así es como Miller caracteriza la forma en que se nos presenta la realidad en nuestra época, en la que experimentamos el pleno impacto de dos agentes fundamentales, la ciencia moderna y el capitalismo. La naturaleza como lo real en el que todo, desde las estrellas hasta el sol, vuelve siempre a su lugar, como el reino de los grandes ciclos fiables y de las leyes estables que los regulan, está siendo sustituida por un real completamente contingente, real fuera de la Ley, real que está revolucionando permanentemente sus propias reglas, real que se resiste a cualquier inclusión en un Mundo (universo de sentido) totalizado, razón por la cual Badiou caracterizó al capitalismo como la primera civilización sin mundo.

Sin embargo, aquí surgen problemas. Miller afirma que lo Real puro sin ley se resiste a la captación simbólica, por lo que debemos ser siempre conscientes de que nuestros intentos de conceptualizarlo son meras semblanzas, elucubraciones defensivas —pero, ¿y si todavía hay un orden subyacente que genera este desorden, una matriz que proporciona sus coordenadas? Esto es lo que también explica la repetitiva uniformidad de la dinámica capitalista: cuanto más cambian las cosas, más se mantienen igual. En resumen, lo que Miller ignora es que el anverso de la impresionante dinámica capitalista es un orden de dominación jerárquica claramente reconocible. Esto también es válido para nuestra sexualidad: es caótica, permisiva, sin ley, pero administrada más que nunca a través de reglas de PC...

¿Y no buscaba Marx precisamente las reglas, las

leyes de este real capitalista? El antagonismo de clase no es una elucubración simbólica sobre lo real sin ley de la vida social, sino el nombre del antagonismo ofuscado por las formaciones ideológico-políticas. Al equiparar el capitalismo con lo real fuera de la ley, Miller toma el capitalismo como su propia ideología, ignorando a Lacan que vio claramente el antagonismo enmascarado por la perversión capitalista. La visión de la sociedad actual como un Real capitalista fuera de la ley simbólica es una negación del antagonismo, exactamente del mismo modo que la noción de Real sexual fuera de la Ley es una negación del antagonismo sexual.

La obsesión de Miller por lo real fuera de la ley también le lleva a respaldar con demasiada rapidez la tesis de que, en nuestra realidad social, el gran Otro virtual es sustituido progresivamente por la realidad digital. ¿El gran Otro digital no hace más que llenar el vacío del gran Otro virtual que desaparece? Algunos lacanianos (entre ellos Miller) suelen defender la idea de que hoy, en la era de las "fake news", el gran Otro realmente ya no existe, pero ¿es esto cierto? ¿Y si existe más que nunca, sólo que bajo una nueva forma? Nuestro gran Otro ya no es el espacio público que se distingue claramente de las obscenidades de los intercambios privados, sino el propio dominio público en el que circulan las "fake news", en el que intercambiamos rumores y teorías conspirativas.[116] No hay que perder de vista lo sorprendente del auge de la obscenidad descarada de la alt-right tan bien señalada y analizada por Angela Nagle.[117] Tradicionalmente (o en nuestra visión retroactiva de la tradición, al menos), la obscenidad desvergonzada funcionaba como subversiva, como socavación de la dominación tradicional, como privar al Amo de su falsa dignidad. Lo que estamos consiguiendo hoy, con la explosión de la obscenidad pública, no es la desaparición de la dominación, de las figuras del Amo, sino su contundente reaparición.

Donald Trump es la figura emblemática de este nuevo tipo de Amo populista obsceno, y la argumentación habitual contra él —que su populismo (preocupación por el bienestar de los pobres de a pie) es falso, que su política real protege los intereses de los

ricos— es demasiado miope. Los seguidores de Trump no actúan de forma "irracional", no son víctimas de manipulaciones ideológicas primitivas que les hacen votar en contra de sus intereses, son bastante racionales en sus propios términos: votan a Trump porque en la visión "patriótica" que vende, también aborda sus problemas cotidianos ordinarios: seguridad, empleo permanente, etc.[118] Trump no está ganando sólo por bombardear descaradamente con mensajes que generan un goce obsceno por cómo se atreve a violar las normas elementales de la decencia. A través de todas sus chocantes vulgaridades, está proporcionando a sus seguidores una narrativa que tiene sentido —un sentido muy limitado y retorcido, pero no obstante un sentido que obviamente hace un mejor trabajo que la narrativa liberal de izquierda. Sus desvergonzadas obscenidades sirven como signos de solidaridad con la llamada gente corriente ("ya ves, soy igual que tú, todos somos rojos bajo la piel"), y esta solidaridad también señala el punto en el que la obscenidad de Trump alcanza su límite. Trump no es completamente obsceno: cuando habla de la grandeza de Estados Unidos, cuando desprecia a sus oponentes como enemigos del pueblo, etc., pretende que se le tome en serio, y sus obscenidades pretenden precisamente enfatizar por contraste el nivel en el que es serio: pretenden funcionar como una muestra obscena de su creencia en la grandeza de Estados Unidos. Ralph Peters llegó a caracterizar este aspecto del atractivo de Trump para los votantes ordinarios en términos hegelianos de la dialéctica del reconocimiento: el mensaje de Trump al electorado ignorado por el establishment político es de reconocimiento:

> Donald Trump tuvo la genialidad de captar el ansia de reconocimiento de una enorme franja del electorado ignorada o activamente insultada por los partidos políticos (anteriormente) reinantes. Despreciados por los guardianes de la riqueza; acosados por los políticamente correctos; y dados por sentado por los que hacen nuestras leyes; los millones olvidados estaban maduros para el mensaje de Trump, que se reduce claramente a "*¡Tú importas!*".[119]

No se puede perder la ironía de este hecho: después de que Fukuyama presentara a Hegel como el filósofo del

“fin de la historia” alcanzado en el capitalismo liberal-democrático como la mejor forma social y política posible, nos llega ahora Trump, el que perturbó esta visión del fin de la historia y promulgó una especie de renacimiento de la historia (la historia en el sentido de las luchas populistas violentas e incluso de la guerra civil ideológica, al menos), de nuevo como una especie de hegeliano... Por eso, para socavar a Trump, hay que empezar por desplazar el lugar de su obscenidad y tratar como verdaderamente obsceno precisamente sus declaraciones “serias”. Trump no es verdaderamente obsceno cuando utiliza términos vulgares, sexistas, etc., es verdaderamente obsceno cuando habla de América como el mejor país del mundo, cuando impone sus medidas económicas, etc. La obscenidad de su discurso oculta esta obscenidad más básica. Una vez más, podríamos parafrasear aquí la conocida sentencia de los Hermanos Marx: Trump actúa y parece un político descaradamente obsceno, pero esto no debe engañarnos: realmente es un político descaradamente obsceno.

Un gran Otro tan obsceno constituye así un tercer dominio entre el espacio privado y el público: el espacio privado elevado a la esfera pública. Parece ser la forma que mejor se adapta a nuestra inmersión en el ciberespacio, a nuestra participación en todos los chats posibles, a tuitear, instagramear, facebookear... no es de extrañar que Trump haga públicas la mayoría de sus decisiones a través de twitter. Sin embargo, aquí no nos encontramos con el “verdadero Trump”: el dominio de las obscenidades públicas no es el de compartir experiencias íntimas, es un dominio público lleno de mentiras, hipocresías y pura malevolencia, un dominio en el que participamos de forma similar a la de llevar una máscara repugnante. La relación habitual entre mi intimidad y el gran Otro de la dignidad pública se da así la vuelta: las obscenidades ya no se limitan a los intercambios privados, sino que explotan en el propio dominio público, permitiéndome habitar en la ilusión de que todo es un juego obsceno mientras sigo siendo inocente en mi pureza íntima.

Pero, ¿qué ocurre con este obsceno gran Otro (todavía un espacio virtual-simbólico) cuando nos sumergimos en una Singularidad en la que se

coexperimentan directamente las fantasías íntimas? Una cosa es segura: el impacto del (eventual) ascenso de la Singularidad será apocalíptico; la cuestión es sólo: ¿qué tipo de apocalipsis desencadenará?

Un tratado sobre el Apocalipsis digital

Apocalipsis ("descubrimiento" en griego antiguo) es una revelación de conocimiento; en el lenguaje religioso, lo que el apocalipsis revela es algo oculto, la verdad última a la que estamos ciegos en nuestra vida ordinaria. El "Libro del Apocalipsis [de la Revelación]" describe el apocalipsis como la destrucción completa y final del mundo; en la misma línea, hoy en día solemos referirnos a cualquier acontecimiento catastrófico a gran escala o a una cadena de acontecimientos perjudiciales para la humanidad o la naturaleza como "apocalíptico". Aunque es fácil imaginar el apocalipsis-revelación sin el apocalipsis-catástrofe (digamos, una revelación religiosa) y el apocalipsis-catástrofe sin el apocalipsis-revelación (digamos, un terremoto que destruye todo un continente), existe un vínculo interno entre ambas dimensiones: cuando nos enfrentamos (creemos que nos enfrentamos) a alguna verdad superior y hasta ahora oculta, esta verdad es tan diferente de nuestras opiniones comunes que tiene que hacer añicos nuestro mundo, y viceversa, todo acontecimiento catastrófico, aunque sea puramente natural, revela algo ignorado en nuestra existencia normal, nos enfrenta a una verdad oprimida. En nuestra vida cotidiana habitual, no estamos dispuestos a enfrentarnos a la verdad última y preferimos habitar en las ilusiones, de modo que cuando nos vemos obligados a enfrentarnos a la verdad, la experimentamos como "apocalíptica", como el fin de nuestro mundo. Imaginemos que nos tropezamos con una prueba irrefutable de que somos observados por extraterrestres: ninguna gran catástrofe, sólo un pequeño objeto descubierto por casualidad. El impacto de tal descubrimiento, sin consecuencias materiales para nuestra vida cotidiana, parecería sin embargo apocalíptico, haciendo añicos las premisas básicas de

nuestro sentimiento de soberanía y libertad, ridiculizando la mayoría de nuestros supuestos espirituales.

¿Apocalipsis con o sin reino?

En su ensayo "Apocalipsis sin reino", Günther Anders[120] introdujo el concepto de *apocalipsis desnudo*: "el apocalipsis que consiste en una mera caída, que no representa la apertura de un nuevo y positivo estado de cosas (del 'reino')". La idea de Anders era que una catástrofe nuclear sería precisamente un apocalipsis desnudo de este tipo: no surgirá ningún reino nuevo de él, sólo la obliteración de nosotros mismos y de nuestro mundo. Nuestra pregunta aquí es: ¿cuál será nuestra entrada en la Singularidad? ¿La entrada en un nuevo reino superior (posthumano), sólo la desaparición de la humanidad tal y como la conocemos, o en algún sentido (¿pero qué sentido?) ambas cosas a la vez? Está claro que el eventual surgimiento de la Singularidad será apocalíptico en el sentido complejo del término: implicará el encuentro con una verdad oculta en nuestra existencia humana ordinaria, es decir, la entrada en una nueva dimensión posthumana, que no puede sino experimentarse como catastrófica, como el fin de nuestro mundo. Pero ¿estaremos todavía aquí para experimentar nuestra inmersión en la Singularidad en cualquier sentido humano del término?

En este sentido, es necesaria una visión más general del funcionamiento de un apocalipsis; la mejor versión de las paradojas de la razón apocalíptica la ofrece Jean-Pierre Dupuy.[121] A propósito de la amenaza de autodestrucción nuclear de la humanidad, Dupuy señala su paradoja: se trata de "un acontecimiento que, si se produjera, haría no sólo que esta historia dejara de tener sentido, sino que nunca lo tuvo, ya que no habría nadie que la recordara".[122] ¿No podríamos decir lo mismo de la Singularidad (si hacemos nuestra su lectura "pesimista")? ¿No será que, en una era efectivamente posthumana en la que se pierde la distancia con la realidad exterior, nuestra herencia espiritual se queda sin sentido, como si no existiera y, en consecuencia, como si nunca hubiera existido? Esta es la cuestión en la que debemos centrarnos: ¿será la Singularidad posthumana un "estadio superior" de perfección en el que nosotros, los posthumanos,

recordaremos (con cariño) las veleidades del "estadio inferior" de la humanidad, o la humanidad perderá retroactivamente el sentido?

Nada aclara más la paradoja de la guerra nuclear que la noción del llamado "ataque preventivo", un ataque nuclear contra el enemigo realizado para evitar su ataque contra nosotros. Es como un castigo ejecutado por adelantado, antes de que el criminal cometa su crimen, de modo que aunque golpeemos primero, nuestro acto cuenta como segundo, como una reacción, "golpeando primero".[123] La paradoja básica de la lógica de disuasión MAD ("destrucción mutuamente asegurada") (si ambos bandos tienen suficientes armas nucleares para destruir al otro incluso si éste ataca primero, entonces ningún bando atacará primero, sabiendo bien que su ataque le llevará a su autodestrucción) es que si funciona perfectamente se anula a sí mismo, de modo que es su propia imperfección (la amenaza de que no funcione, de que un bando desencadene no obstante el ataque con bomba) lo que lo hace operativo. De este modo, Dupuy demuestra con detalle cómo la argumentación sobre la disuasión nuclear se ve necesariamente atrapada en una antinomia de la razón moral:

> No hay una respuesta unánime a la pregunta: "¿Es eficaz la disuasión nuclear?"; no hay argumento que no dé armas al argumento contrario; no hay razonamiento que no asuma la forma de una paradoja. Estamos ante una situación frustrante, casi una humillación de la razón.[124]

Los ecos kantianos de esta formulación son ineludibles —a propósito de sus antinomias de la razón pura, el propio Kant habla de la "eutanasia de la razón". Mientras que Kant limita estas antinomias al ámbito epistemológico, nosotros deberíamos ser aquí más kantianos que el propio Kant y sobre las antinomias de la razón pura práctica (ética). Las paradojas que implica el razonamiento MAD no son rastros de irracionalidad en este razonamiento, pruebas de que seguimos atrapados en el dominio de las pasiones irracionales de la venganza, el resentimiento, etc., de modo que este razonamiento no es en realidad puramente racional. Por el contrario, estas paradojas son paradojas, "irracionalidades", de la lógica pura y

del razonamiento estratégico mismo, paradojas que surgen necesariamente cuando lo que está en juego es tan alto (la desaparición de la humanidad). En los términos de Lacan de la lógica del no-todo, hay que pasar de la "irracionalidad" en el sentido de la excepción a la razón (pasiones "patológicas" que siguen distorsionando su ejercicio puro) a la "irracionalidad" de la razón pura misma.

La raíz de estas paradojas es que no se trata del tiempo ordinario del progreso histórico, sino de lo que Dupuy llama el "tiempo del proyecto", cuyo caso ejemplar es la gran tradición profética de los agoreros que pintan el oscuro futuro de la catástrofe total como nuestro destino, precisamente para movilizarnos a trabajar para evitarla —o al menos posponerla—. ¿Acaso los oscuros profetas de la catástrofe ecológica de hoy no actúan exactamente de la misma manera? Pintan el futuro punto fijo del colapso ecológico para movilizarnos a actuar con rapidez y decisión. Los comunistas "deterministas" del siglo XX actuaron de forma similar, aunque su punto fijo (la sociedad comunista) era positivo, no una catástrofe que había que evitar: El comunismo es necesario pero hay que luchar por él continuamente, somos fundamentalmente responsables de él ya que nuestros errores o comportamientos oportunistas pueden impedir la realización de la necesidad histórica. En algunas versiones del marxismo occidental, el "punto fijo" se convierte en negativo, en un telos catastrófico de la historia que hay que evitar; su nombre es para Adorno y Horkheimer "mundo administrado/*verwaltete Welt*" y para Marcuse "sociedad unidimensional". La belleza de esta visión es que el "punto fijo" negativo no es un giro catastrófico de nuestras sociedades, sino algo hacia lo que nos deslizamos si, precisamente, no hay un giro catastrófico y las cosas siguen (más o menos) sin problemas. Nuestro destino es el punto final tecnocrático hacia el que tiende la historia, la estación final del (in)famoso "tren de la historia", y lo que debemos hacer, como decía Benjamin, no es fomentar el progreso histórico sino tirar del freno de emergencia del tren de la historia. Para los anticomunistas, el proyecto comunista es, por supuesto, un punto final catastrófico, y su evocación una forma de movilizar a la

gente para luchar contra él. Tuvieron mucho éxito en esto en las últimas décadas de la Guerra Fría: las numerosas proclamas de pánico de que la Guerra Fría había terminado, que el comunismo ya había ganado, y esta evocación del comunismo como nuestro destino funcionó perfectamente, como demuestra la derrota del comunismo. Por eso, aunque estoy de acuerdo con la idea básica de la lectura de MacGowan sobre la relación entre Hegel y Freud, no puedo estar de acuerdo con su descalificación de una declaración clave de Hegel como "engañosa":

> Si Hegel hubiera tenido acceso a la concepción de Freud sobre el inconsciente y las pulsiones, habría podido formular la apelación de la contradicción de forma más directa tanto para él como para sus lectores. No habría utilizado los términos equívocos del bien y la unidad para describir las acciones del sujeto. No habría dicho, cerca del final de la Lógica de la *Enciclopédica*, "«el bien, el bien absoluto, se realiza eternamente en el mundo, y el resultado es que ya está realizado en y para sí mismo, y no necesita esperar de nosotros para que esto ocurra». Hegel no tiene ningún aparato conceptual para formular cómo buscamos las perturbaciones bajo la apariencia del éxito. [125]

Hegel no sólo sabe "buscar perturbaciones bajo la apariencia de éxito", el problema es que es ambiguo en su formulación. Puede leerse como si afirmara que lo Absoluto juega consigo mismo: crea una perturbación (se aleja de sí mismo, se involucra en una lucha consigo mismo), y disfruta goza consigo mismo. Toda la vida de lo Absoluto es "buscar perturbaciones", y Hegel sabe muy bien que cada éxito crea una nueva (auto)división: cuando el enemigo es derrotado, el vencedor tiene que enfrentarse a su propia inconsistencia... Lo que falla en esta lectura es la presuposición del mismo sujeto del proceso: lo "Absoluto" autoidéntico que juega consigo mismo. Lo que se pierde aquí es el hecho clave de que no hay un sujeto autoidéntico que juegue consigo mismo en las divisiones: la división viene primero, precede a lo que se divide, y la autoidentidad que surge en el curso del proceso es una forma de (auto)división. Sin este hecho, no podemos entender adecuadamente el pasaje citado de Hegel que MacGowan descarta como problemático.

Para decirlo en términos de MacGowan, si la reconciliación es la reconciliación con la contradicción, esto significa precisamente que, en cierto sentido, la reconciliación siempre ha ocurrido — la ilusión es que la reconciliación no ha ocurrido ya. Esto es lo que dice Hegel en el pasaje "problemático" citado, pero aquí comienzan los problemas interpretativos. Si leemos este pasaje de manera simple y directa, equivale a la afirmación más fuerte posible de lo Absoluto como Sustancia autosuficiente y no también como sujeto. Frente a esta lectura, hay que insistir en que el pasaje "problemático" es la única manera de formular de forma coherente la idea de lo Absoluto no sólo como sustancia sino también como sujeto. La solución no es concebir el proceso histórico como abierto, en el que todo depende de nosotros, sujetos libres, y toda determinación objetiva una objetivación reificada de nuestra propia creatividad; tampoco es una combinación "equilibrada" del destino sustancial y el espacio limitado de la libre creatividad subjetiva, en el sentido de las famosas líneas del comienzo de *El 18 Brumario* de Marx: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado".[126] No es que la necesidad histórica haya proporcionado el marco básico dentro del cual podemos actuar libremente (en el sentido de la noción de necesidad histórica de Engels, que se realiza a través de una compleja red de contingencias individuales). Existe el Destino, nuestro futuro está predeterminado, lo Absoluto "ya está realizado en y para sí mismo, y no necesita esperar de nosotros para que esto ocurra", pero esta misma realización es nuestro propio acto contingente.

En resumen, la paradoja es que la única manera de afirmar la posibilidad de un cambio radical mediante la intervención subjetiva es aceptar la predestinación y el destino. El proceso histórico se caracteriza así por la superposición de la necesidad y la contingencia, superposición que se formuló por primera vez de forma explícita en la idea protestante de la predestinación. No es que una necesidad más profunda se realice a sí

misma a través de un complejo conjunto de circunstancias contingentes, es que las circunstancias contingentes deciden el destino de la propia necesidad: una vez que una cosa ocurre (contingentemente), su ocurrencia se convierte retroactivamente en necesaria. Nuestro destino aún no está decidido, no en el simple sentido de que podamos elegir, sino en un sentido más radical de elección del propio destino. También es fácil ver por qué, incluso si acepto que mis actos están totalmente predeterminados, de modo que mi libre albedrío es una ilusión, sigue siendo racional luchar conmigo mismo para hacer lo que considero correcto: mis actos pueden estar totalmente predeterminados, pero no sé de qué manera, así que ¿qué pasa si también estoy predeterminado a entablar luchas éticas apasionadas conmigo mismo? Esto, por supuesto, abre la posibilidad paradójica de que, tal vez, la única manera de salir del destino predeterminado sea no hacer nada activamente, abstenerse de toda lucha y entregarse totalmente al destino.[127]

Según el punto de vista estándar, el pasado es fijo, lo que pasó pasó, no se puede deshacer, y el futuro es abierto, depende de contingencias imprevisibles. Lo que debemos proponer aquí es una inversión de esta visión estándar: el pasado está abierto a reinterpretaciones retroactivas, mientras que el futuro está cerrado, ya que vivimos en un universo determinista. Esto no significa que no podamos cambiar el futuro; sólo significa que, para cambiar nuestro futuro, deberíamos primero (no "comprender", sino) cambiar nuestro pasado, reinterpretarlo de tal manera que se abra hacia un futuro diferente del que implica la visión predominante del pasado. ¿Habrá otra guerra mundial? La respuesta sólo puede ser paradójica: *si* va a haber otra guerra, será una guerra necesaria. Así es como funciona la historia, a través de extraños retrocesos descritos por Dupuy: "si un acontecimiento excepcional tiene lugar, una catástrofe, por ejemplo, no podría haber tenido lugar; sin embargo, en la medida en que no tuvo lugar, no es inevitable. Es, pues, la actualización del acontecimiento —el hecho de que tenga lugar— lo que crea retroactivamente su necesidad".[128] Con respecto a una nueva guerra mundial: una vez que el conflicto estalle (entre EE.UU.

e Irán, entre China y Taiwán...), aparecerá como necesario, es decir, leeremos automáticamente el pasado que condujo a él como una serie de causas que provocaron necesariamente la explosión. Si no se produce, lo leeremos como leemos hoy la Guerra Fría: como una serie de momentos peligrosos en los que se evitó la catástrofe porque ambos bandos eran conscientes de las consecuencias mortales de un conflicto global. (Así que hoy tenemos muchos intérpretes que afirman que nunca hubo peligro real de una Tercera Guerra Mundial en la Guerra Fría; que ambos bandos sólo estaban jugando con fuego). Así pues, la contrafactualidad desempeña un papel fundamental:

> El futuro se toma como contrafactualmente independiente del pasado (aunque al mismo tiempo depende o puede depender del pasado causalmente); el pasado se toma como contrafactualmente dependiente del futuro (aunque necesariamente no depende de él causalmente). El futuro es fijo, el pasado es abierto.[129]

¿Cómo, precisamente, se puede cambiar el pasado de forma contrafactual? Aquí entra de nuevo la diferencialidad. Recordemos nuestro ejemplo de *Ninotchka*: no podemos cambiar el contenido de una taza pasada de café solo, pero podemos cambiar su estatus diferencial de "café sin crema" a "café sin leche". Esta mediación de toda existencia positiva es la materia del "espíritu", de su negatividad amenazada por la perspectiva de la Singularidad. Entonces, del mismo modo, con el surgimiento de la posthumanidad, ¿la humanidad se convierte inmanentemente en una "no-singularidad"? Aquí hay que ser precisos: "lo que uno anticipa como punto fijo en el futuro es el futuro que se realizará si uno no lo anticipó, o si no reaccionó a su anticipación del modo en que reaccionamos a él tratando de impedirlo".[130] El contraste es claro aquí con el caso de Edipo, en el que el futuro (el destino predicho al padre de Edipo) se realiza a sí mismo por el hecho mismo de que fue anticipado (contado al padre) y de que el padre reaccionó a ello tratando de evitarlo (dejando al joven Edipo en un bosque, esperando que muera allí) — sin su anticipación, el destino no se actualizaría.

Recapitulando, si, en la visión tradicional, el pasado está determinado y el futuro abierto (dependiendo de nuestra elección), lo que caracteriza al futuro es una disyunción: el futuro será A o B, dependiendo de nuestra elección (libre, no predeterminada). En el "tiempo del proyecto", no hay futuros alternativos porque el futuro es necesario; sin embargo, al cambiar el pasado podemos, no obstante, constituir una necesidad diferente y, por tanto, provocar un futuro *diferente*, las dos (o más) opciones no están aquí bifurcadas sino superpuestas, como los diferentes estados en la física cuántica. Esta temporalidad permite así afirmar "la indeterminación del futuro en una concepción del tiempo que hace del futuro una necesidad":[131]

> En la medida en que el futuro no se hace presente, hay que pensarlo como inclusivo simultáneamente del acontecimiento catastrófico y de su no-lugar, no como posibilidades disyuntivas sino como una conjunción de estados de los que uno u otro se revelará a posteriori como necesario en el momento en que el presente lo elija.[132]

Mientras que, en los años de la Guerra Fría, la perspectiva de un apocalipsis se centraba casi exclusivamente en la posibilidad de una guerra nuclear global, hoy en día hay muchas versiones de un acontecimiento apocalíptico que nos acechan: una guerra nuclear de nuevo (como la de Estados Unidos contra Irán o Corea del Norte), pero también la perspectiva de una catástrofe ecológica global y la perspectiva del paso de la humanidad a una Singularidad posthumana. (Al menos otros dos acontecimientos apocalípticos son también fácilmente imaginables: un colapso financiero-económico, o un apocalipsis digital, es decir, el colapso de la red digital que regula y sostiene nuestras vidas).

Según las memorias de Oriani-Ambrosini, Cyril Ramaphosa, a principios de la década de 1990, presidente de Sudáfrica, estableció una comparación entre hervir una rana y el modo en que el nuevo gobierno del ANC debía tratar a la minoría blanca: "Con una honestidad brutal, Ramaphosa me habló de la estrategia de 25 años del ANC para tratar a los blancos: sería como hervir una rana viva, lo que se hace

aumentando la temperatura muy lentamente. Al ser de sangre fría, la rana no se da cuenta del lento aumento de la temperatura, pero si la temperatura se eleva repentinamente, la rana saltará fuera del agua. Se refería a que la mayoría negra aprobaría leyes que transfirieran la riqueza, la tierra y el poder económico de los blancos a los negros de forma lenta y progresiva, hasta que los blancos perdieran todo lo que habían ganado en Sudáfrica, pero sin quitarles demasiado en un momento dado para que se rebelaran o lucharan”.[133] Cierto o no, ¿no es esta metáfora (bastante desafortunada) la que reproduce perfectamente nuestra experiencia de ser literalmente hervidos en el proceso de calentamiento global? Además, existe un claro paralelismo en la forma en que (hasta ahora y en los países desarrollados) experimentamos la amenaza ecológica y la amenaza del control digital total: en ambos casos, los cambios son graduales, de modo que, salvo breves emergencias, somos capaces de ignorar los efectos en nuestra vida cotidiana... hasta que, de repente, nos daremos cuenta de que es demasiado tarde y que lo hemos perdido todo.[134]

El “punto fijo” en el futuro en torno al cual el tiempo del proyecto ejecuta su movimiento circular (cambiando contrafácticamente el pasado y, por tanto, la causalidad que generará —o no— el apocalipsis) puede asumir diferentes formas de (no) deseabilidad. En la lógica del MAD y de las profecías del día del juicio final, así como en el discurso ecológico del día del juicio final, es negativa (nos fijamos en ella para posponerla/evitarla);[135] en el comunismo es positiva (la evocamos para luchar por ella), mientras que la Singularidad como punto fijo es abierta, indeterminada, dividida — puede ser positiva o negativa de muchas maneras. Por ello, la superposición de estados alternativos del futuro necesario se encuentra aquí en su extremo: la llegada de algún tipo de posthumanidad es generalmente aceptada como un hecho, nadie (con la rara excepción de los que abogan por una decisión colectiva similar a la de Dune para destruir las máquinas mentales) la percibe como algo a lo que deberíamos oponernos totalmente. En consecuencia, lo que se superpone aquí no son los dos estados de apocalipsis que llegan o no llegan, sino una multitud de

versiones de cómo será el propio apocalipsis: una dicha religiosa colectiva, el surgimiento del *homo deus* (un individuo con capacidades mucho mayores), la desaparición de la espiritualidad humana, o... reiteremos nuestra pregunta crucial: ¿cómo afectará el (putativo) surgimiento del neuralink a esta estructura temporal paradójica de la *Aufhebung* hegeliana? O, más exactamente, ¿cómo aparece el surgimiento del neuralink desde el punto de vista hegeliano? ¿Qué es, si no es (claramente) la *Aufhebung* de nuestra humanidad, su elevación a un nivel superior? Además, el neuralink no sólo no funciona como una *Aufhebung* de nuestra humanidad, como su elevación a un nivel superior de tipo divino; su novedad reside en el hecho de que elimina el propio espacio (simbólico) en el que puede operar la *Aufhebung*... ¿Sigue actuando aquí, pues, la lógica hegeliana de la contradicción y, en caso afirmativo, de qué forma? ¿Cómo funciona la contradicción hegeliana?

> En el acto de captar absolutamente la estructura simbólica, como horizonte último del pensamiento, podemos iluminar la contradicción que marca el punto de la vulnerabilidad interna de la estructura. Esto crea a la vez la posibilidad de cambio e indica que ningún cambio, por muy revolucionario que sea, curará la herida del orden social. Una sociedad puede superar una determinada contradicción, pero necesariamente se encontrará con otra. Esto no es una receta para el quietismo, sino una llamada a la acción. El sentido de la contestación política es avanzar en la dirección de una contradicción cada vez más resistente, y la filosofía desempeña un papel vital en este movimiento. Esta es la definición de progreso de Hegel: el movimiento desde las contradicciones sociales más fáciles de resolver a las más intrincadas.[136]

¿Cómo responder aquí a la reacción obvia: por qué el hecho de que al superar una contradicción nos encontremos necesariamente con otra "no es una receta para el quietismo sino una llamada a la acción"? *Vulgari eloquentia*, si al tirar de la cadena para deshacerse de una contradicción, se obtiene la misma mierda (o, *Bulgari eloquentia*, se obtiene *sŭshtoto laĭno*) de vuelta en una forma aún más intratable, ¿por qué luchar? ¿Por qué no permanecer dentro de la vieja contradicción (digamos, el capitalismo), sólo tratando

de hacerla un poco más soportable? Para decirlo de una manera ligeramente diferente, es demasiado fácil afirmar que la reconciliación significa la reconciliación con la contradicción, y que todo el mal proviene de evitar las contradicciones, es decir, dar la vuelta a la perspectiva estándar y afirmar que el totalitarismo proviene de tratar de dejar atrás las contradicciones. [137] Aquí habría que ser más específico: El "progreso" es el paso del antagonismo (externo) (nosotros contra el enemigo) a la (auto)contradicción inmanente. Así que no es una celebración maoísta de la lucha eterna con el enemigo, sino una admisión del hecho de que, incluso después de que (eventualmente) destruyas a tu enemigo, la nueva situación seguirá siendo una situación autocontradictoria. Pero incluso es demasiado decir que la negación de la autocontradicción genera la figura del Enemigo: Hitler era un verdadero enemigo, tenía que ser combatido y destruido, pero sería ridículo afirmar que las fuerzas progresistas que lo combatían se equivocaron al externalizar su contradicción interna en la figura externa de un Enemigo.

Esto nos lleva a nuestra tesis final: lo que escapa a la Singularidad es otra singularidad —incluso podríamos decir: la singularidad misma en su determinación opuesta— a saber, la singularidad de un sujeto cartesiano puro. Nada escapa a la Singularidad — nada excepto esta "nada" misma, el vacío del sujeto cartesiano. Sujeto y no persona humana con toda la riqueza de su vida interior — debemos deshacernos de la ilusión (en la que caemos casi automáticamente) de que, en la Singularidad, seguiremos siendo básicamente los mismos humanos que somos ahora, comunicándonos con los demás, compartiendo sentimientos, etc., sólo que a un nivel "superior". Esta ilusión es claramente perceptible en la mayoría de los teóricos de la Singularidad —Kurzweil, por ejemplo, ni siquiera se da cuenta de cómo asume automáticamente que, aunque estemos inmersos en la Singularidad, seguimos actuando como individuos responsables "libres". En resumen, el problema de la noción de Singularidad no es que sea demasiado "radical" o "utópica", sino que no es lo suficientemente radical: sigue situando el advenimiento de la Singularidad en nuestro universo común de la intersubjetividad, es decir, ignora cómo el eventual surgimiento de la Singularidad socavará los propios presupuestos básicos de nuestro universo intersubjetivo. Si nos tomamos en serio la idea de que la humanidad es un paso fallido hacia un estadio superior, un progreso frustrado, y que lo que solemos percibir como indicios de la grandeza o la creatividad humanas son precisamente reacciones a este fracaso fundamental, ¿podemos entonces imaginar un estadio que sería una humanidad que superara de algún modo su fracaso constitutivo, una humanidad sin sexo ni mortalidad? Cuando el enlace directo de nuestro cerebro con la red digital supere un cierto umbral (una perspectiva bastante realista), la brecha que separa nuestra autoconciencia de la realidad externa se derrumbará (ya que nuestros pensamientos podrán afectar directamente a la realidad externa —y viceversa—, además de estar en contacto directo con otras mentes). No hace falta seguir las conjeturas de

Kurzweil o las fantasías de la New Age, como la última escena de *2001: A Space Odyssey* de Kubrick, para darse cuenta de que aquí está surgiendo efectivamente algo nuevo. Nos resulta imposible predecir su forma exacta, pero una cosa está clara: ya no seremos sujetos singulares mortales y sexuados. ¿Perderemos nuestra singularidad (y con ella nuestra subjetividad), así como nuestro distanciamiento de la realidad "externa"?

Esto nos lleva de nuevo al tema del papel constitutivo de la limitación en el ser-humano: puesto que nuestros logros "más elevados" —de la humanidad— tienen sus raíces en nuestras propias limitaciones últimas (el fracaso, la mortalidad y la sexualidad concomitante), es decir en lo que no podemos dejar de experimentar como el obstáculo a nuestra existencia espiritual "superior", la idea de que este nivel "superior" puede sobrevivir sin el obstáculo, sin lo que impide su plena actualización, es una ilusión que puede explicarse en términos de la paradoja del *objet petit a*, un obstáculo perturbador a la perfección que engendra la propia noción de perfección a la que sirve de obstáculo, de modo que si abolimos el obstáculo, perdemos simultáneamente aquello a lo que sirve de obstáculo. Esta paradoja es operativa en múltiples niveles, hasta la belleza femenina. Una voluptuosa dama de Portugal me contó una vez una anécdota maravillosa: cuando su último amante la había visto por primera vez completamente desnuda, le dijo que, si perdía sólo uno o dos kilos, su cuerpo sería perfecto. La verdad es que, si hubiera perdido esos kilos, probablemente habría tenido un aspecto más ordinario: el mismo elemento que parece perturbar la perfección crea la ilusión de la perfección que perturba: si quitamos el elemento excesivo, perdemos la perfección misma.

El ejemplo político crucial de esta paradoja lo proporciona Marx, cuyo error fundamental fue concluir, a partir de estas percepciones, que es posible un orden social nuevo y superior (el comunismo), un orden que no sólo mantendría sino que incluso elevaría a un grado superior y liberaría efectivamente el potencial de la espiral autoincrementadora de la productividad que, en el capitalismo, a causa de su obstáculo/contradicción inherente, se ve frustrado una y

otra vez por las crisis económicas socialmente destructivas. En resumen, lo que Marx pasó por alto es que, para decirlo en términos derrideanos estándar, este obstáculo/antagonismo inherente como "condición de imposibilidad" del pleno despliegue de las fuerzas productivas es simultáneamente su "condición de posibilidad": si suprimimos el obstáculo, la contradicción inherente al capitalismo, no conseguimos que el impulso de la productividad totalmente desatado se libere finalmente de su impedimento, sino que perdemos precisamente esta productividad que parecía ser generada y simultáneamente frustrada por el capitalismo — si quitamos el obstáculo, el propio potencial frustrado por este obstáculo se disipa. (Ahí residiría una posible crítica lacaniana a Marx, centrada en la ambigua superposición entre plusvalía y plus-de-goce). Así que los críticos del comunismo tenían en cierto modo razón cuando afirmaban que el comunismo marxiano es una fantasía imposible; Lo que no percibieron es que el comunismo marxiano, esta noción de una sociedad de pura productividad desencadenada fuera del marco del capital, era una fantasía inherente al propio capitalismo, la transgresión inherente al capitalismo en su estado más puro, una fantasía estrictamente ideológica de mantener el empuje a la productividad generado por el capitalismo, al tiempo que se deshacía de los "obstáculos" y antagonismos que eran —como demuestra la triste experiencia del "capitalismo realmente existente"— el único marco posible de la existencia material efectiva de una sociedad de productividad permanente autoalimentada.

Y, de nuevo, ¿no se aplica exactamente la misma paradoja a la visión de la Singularidad posthumana? El eventual surgimiento de la posthumanidad no sólo nos obligará a captar una nueva forma de vida, sino que también nos obligará a redefinir lo que constituye la propia humanidad —recordemos aquí de nuevo la tesis de T.S. Eliot de que toda obra de arte realmente nueva cambia toda la historia pasada del arte. Esta redefinición se referirá especialmente al papel de los obstáculos: nos veremos obligados a aceptar que, en la vida humana, la finitud es constitutiva de la propia trascendencia que emerge sobre su fondo.

En la medida en que la posthumanidad es, desde

nuestro punto de vista humano finito/mortal, en cierto sentido el punto de lo Absoluto hacia el que nos esforzamos, el punto cero en el que desaparece la brecha entre el pensar y el actuar, el punto en el que me convertí en *homo deus*, nos encontramos aquí de nuevo con la paradoja de nuestro roce con lo Absoluto: lo Absoluto persiste como el punto virtual de perfección en nuestra finitud, como esa X que siempre no alcanzamos, pero cuando superamos la limitación de nuestra finitud también perdemos el propio Absoluto. Algo nuevo surgirá, pero no será una espiritualidad creativa liberada de la mortalidad y la sexualidad —en este paso a lo Nuevo, perderemos definitivamente ambas. (Y el sexo no es sólo un ejemplo aquí: el enrevesado espacio de la *Aufhebung* está inmanentemente sexualizado).[138]

Y, por cierto, la eventual retirada del sexo que vendrá con nuestra entrada en la Singularidad no hará más que sellar el proceso que ya está en marcha con la progresiva digitalización de nuestras vidas: las estadísticas muestran que los adolescentes de hoy en día dedican mucho menos tiempo a la sexualidad que a navegar por la red y a las drogas. Incluso si practican el sexo, ¿no es mucho más fácil y más gratificante hacerlo en el espacio virtual (con pornografía dura)? Por esta razón, la nueva serie de televisión estadounidense *Euphoria* (descrita en la publicidad como el seguimiento de "un grupo de estudiantes de secundaria mientras navegan por las drogas, el sexo, la identidad, el trauma, las redes sociales, el amor y la amistad") es, por tanto, casi lo opuesto al retrato de la vida disoluta de la población de secundaria actual. Está fuera de contacto con los jóvenes de hoy, es extrañamente anacrónica, es más bien un ejercicio de nostalgia de la edad media por lo depravadas que fueron las generaciones jóvenes.

La primera lección es, por tanto, que debemos rechazar la celebración de la Singularidad como la llegada del *homo deus*, así como su opuesto (casi) simétrico, la afirmación desesperada de que la Singularidad equivale al fin de la humanidad. (Un heideggeriano insistiría con toda seguridad en que ya estamos perdidos: la catástrofe no nos espera, ya ha sucedido, hemos renunciado a la humanidad en el

momento en que nos planteamos la puesta en marcha de la Singularidad —un ejemplo más de la temporalidad en la que, cuando algo nuevo está emergiendo empíricamente, ya ha sucedido en su dimensión esencial, en el nivel trascendental. Así es como Heidegger entiende la tecnología moderna: el verdadero peligro no reside en la posibilidad de nuestra autodestrucción nuclear, etc., sino que ya está aquí cuando nos relacionamos con la realidad como objeto de explotación tecnológica).

La segunda lección es que también tenemos que rechazar la premisa que subyace a la oposición entre las dos lecturas del impacto de la Singularidad, la celebratoria y la catastrófica. Ambas lecturas presuponen que, en la Singularidad, dejamos efectivamente atrás el dominio simbólico de la finitud/mortalidad/sexualidad; su diferencia es que, para una, el nuevo dominio es una dicha de nadar en la conciencia transindividual, y para la otra, es, por la misma razón, un fin catastrófico de la humanidad. Si aceptamos esta premisa, la única manera de mantener la dimensión ética es, como ya hemos visto, la kantiana: limitar nuestro conocimiento. Este es el punto señalado con fuerza por Greenblatt (citado anteriormente): la urgencia de la elección moral sólo funciona si somos imperfectos, si nuestro conocimiento es limitado. Kant lo pone fácil porque el En-sí es por definición inaccesible para nosotros: no hay elección para nosotros aquí, la limitación de nuestro conocimiento no es nuestra elección, es decir, nunca estamos en la posición de decir: "¡Ahora puedo elegir entre el conocimiento transhumano (divino) y el conocimiento limitado que mantiene el espacio abierto para la moral!". La elección ya fue hecha por nuestro Creador.

Sin embargo, si con la perspectiva de la Singularidad, nosotros (la humanidad) sí *tenemos* una opción —formalmente, al menos, podríamos decidir no desarrollarla—, ¿significa esto que si elegimos la Singularidad, necesariamente (*eo ipso*) perdemos la dimensión ética: la perdemos porque obtenemos demasiado conocimiento? Aquí hay que ser más preciso: la razón por la que parece que la Singularidad supone una amenaza para la dimensión ética no es el

crecimiento explosivo de nuestro conocimiento como tal, sino, mucho más, la plausibilidad de que la inmersión en la Singularidad nos prive de nuestra condición de individuos singulares que actúan solos (en el sentido de la autonomía).

Tratemos en primer lugar la cuestión de la limitación: puede parecer que, cuando nos sumergimos en la Singularidad, nos libramos del obstáculo constituido por nuestra mortalidad y finitud, y perdemos el exceso generado por este obstáculo. En otras palabras, lo que está amenazado por la Singularidad es el poder, la función positiva, de la propia imperfección, incluso de la recta ignorancia. Hegel era plenamente consciente de la función positiva del olvido: para él, el olvido no es una debilidad, sino la expresión del poder más elevado, "absoluto", del Espíritu —la ausencia de este poder del olvido (que es efectivamente un aspecto específico de la negatividad) provoca una indecisión debilitante, como quedó claro en el clásico de Alexander Luria *La mente de un mnemonista*, un breve y brillante estudio del caso de un individuo que no era capaz de olvidar las cosas. Aunque se ganaba la vida como friki del circo respondiendo a preguntas enciclopédicas, su vida subjetiva era una ruina, ya que no era capaz de tomar una decisión sencilla (lo que supone una simplificación brutal de una compleja red de pros y contras). En consecuencia, toda su vida se organizó como una espera, a la espera de algún gran acto o acontecimiento que sucedería en un futuro próximo (pero que nunca llegó a producirse efectivamente).[139] Esta noción del olvido no como una debilidad sino como un poder supremo explica también el paso de la Idea absoluta a la Naturaleza, que es precisamente el punto extremo del olvido, de la autonegación.

Como ya hemos visto, cuando intentan describir cómo será nuestra vida en una Singularidad, los partidarios de la Singularidad muestran, por regla general, una ingenuidad impresionante: describen a un sujeto que discute y se comunica de la misma manera que nosotros, con las mismas preocupaciones y deseos que nosotros, sólo que con sus poderes y cogniciones multiplicados —en el fondo seguiremos siendo los mismos individuos, sólo que seremos mucho más

fuertes y con un ámbito de experiencias mucho más amplio. La pregunta que nunca se plantean es: ¿pero qué pasa si nuestra vida interior, incluidos nuestros logros espirituales más elevados, está arraigada en nuestra existencia corporal finita y sus limitaciones, de modo que, con el paso a la Singularidad, nos vemos privados de los rasgos básicos de nuestra vida interior? Konrad Lorenz hizo en algún lugar la ambigua observación de que nosotros mismos (la humanidad "realmente existente") somos el buscado "eslabón perdido" entre el animal y el hombre, ¿cómo debemos leerlo? Por supuesto, la primera asociación que se impone aquí es la noción de que la humanidad "realmente existente" todavía habita en lo que Marx designó como "prehistoria", y que la verdadera historia humana comenzará con el advenimiento de la sociedad comunista; o, en términos de Nietzsche, que el hombre es sólo un puente, un pasaje entre el animal y el superhombre. (Por no hablar de la versión New Age: estamos entrando en una nueva era en la que la humanidad se transformará en una Mente Global, dejando atrás el individualismo mezquino). Lo que Lorenz "quería decir" se situaba sin duda en esta línea, aunque con un giro más humanista: la humanidad es todavía inmadura y bárbara, no ha alcanzado aún la plena sabiduría. Sin embargo, también se impone una lectura opuesta: este estatus intermedio del hombre *es* su grandeza, ya que el ser humano *es* en su propia esencia un "pasaje", la apertura finita hacia un abismo. [140]

La visión de un estado de cosas más perfecto, que superaría las limitaciones de nuestra situación actual, es pues, por regla general, la proyección hacia el futuro que se mantiene en nuestra situación actual: toda imagen de "superhombre" es una proyección ilusoria que sólo tiene sentido desde el horizonte de nuestra finitud humana. Esto no significa que no podamos salir de las limitaciones de nuestra finitud; sólo significa que, cuando y si lo hacemos (digamos, con nuestra inmersión en la Singularidad), lo que obtendremos no será un retorno real a la vida antes de la Caída, un retorno que desharía efectivamente todo el interregno de la Caída, sino un retorno desde la Caída en el que persistirá la huella de la Caída. Con la Singularidad,

tendremos una nueva Caída, una especie de Caída de la Caída: una Caída mucho más profunda que mostrará la estructura de la pérdida de una pérdida. En hegeliano, qué tal si la Singularidad funcionará como una negación de la negación: una negación que se niega a sí misma, no por la vía de revertir a una nueva positividad superior sino por la vía de confrontarnos con una negación pura. Podemos leer la "negación de la negación" de Hegel *qua* negatividad autorrelacionada también en el sentido de una posición de absoluta desesperación cuando el sujeto no sólo asume una pérdida radical, sino que luego se ve privado de esta pérdida en sí misma — no en el sentido de recuperar lo perdido, sino en el sentido mucho más radical de encontrarse en el vacío radical después de perder las coordenadas mismas que hicieron que la pérdida tuviera sentido.

En *Vértigo*, de Hitchcock, Scottie experimenta por primera vez la pérdida de Madeleine, su amor fatal; cuando recrea a Madeleine en Judy y luego descubre que la Madeleine que ya conocía era Judy fingiendo ser Madeleine, lo que descubre no es simplemente que Judy es una falsa (él sabía que no era la verdadera Madeleine, ya que recreó una copia de Madeleine a partir de ella), sino que, al *no* ser una falsa —ella *es* Madeleine—, la propia Madeleine ya era una falsa, el *objet a* se desintegra, la propia pérdida se pierde, obtenemos una "negación de la negación"." Es importante recordar aquí que el último plano de Vértigo —después de que Judy caiga de la torre, Scottie está de pie en el borde, mirando hacia abajo— dio lugar a lecturas radicalmente opuestas: para algunos intérpretes, este plano señala que Scottie sobrevive como un hombre totalmente roto, para otros, es una especie de final feliz (Scottie está ahora curado de su enfermedad, puede mirar hacia el abismo) — la ambivalencia que reproduce perfectamente la ambigüedad del resultado de la negación hegeliana de la negación (desesperación total o reconciliación). Scottie en el borde de la torre de la iglesia, después de experimentar la pérdida de una pérdida — la imagen del sujeto atrapado en la Singularidad, privado de su sustancia, suspendido entre la esperanza y la desesperación total...

Esta es, pues, nuestra hipótesis: La singularidad será tal pérdida de una pérdida que hace que la pérdida sea absoluta, no una simple desaparición de una pérdida, un retorno a una nueva inmediatez. Es decir, ¿qué pasa si la subjetividad no puede deshacerse sin más, sino que persiste en su negación bajo una forma aún más pura? Este es el *quid* de nuestro argumento a favor de la supervivencia del sujeto en el caso de su inmersión en la singularidad: la pérdida de una pérdida no es la restauración de la plenitud anterior a la pérdida, sino la pérdida absoluta, y el estatuto del sujeto (por oposición a la persona) es el de tal pérdida. Volvamos brevemente al tema de un obstáculo o limitación productiva: en la Singularidad (así se nos dice) la comunicación será directa, sin los desvíos que engendran una riqueza espiritual suplementaria —pero, ¿y si, en tal situación, la carencia volviera de forma aún más fuerte, como carencia absoluta, la carencia del desvío mismo? En otras palabras, ¿qué pasa si el hecho de obtener directamente lo que queremos desublima lo que obtenemos y, por lo tanto, lo deja sin valor?

La perspectiva que abre el neuralink no es sólo la de las experiencias sexuales directamente compartidas. Nuestras experiencias "normales" se basan en el cuerpo y el lenguaje. Pero, ¿y si imaginamos una excitación directa de las neuronas del placer en nuestro cerebro, de modo que experimentemos un orgasmo "puro" más fuerte que los conseguidos mediante la interacción corporal y el lenguaje de la seducción? ¿A qué equivaldría este orgasmo "puro"? ¿Y si, lejos de ofrecer la satisfacción plena imposible/real, el sujeto experimentara aquí lo que, tomando prestado el término de Platónov, uno está tentado de llamar *toská* absoluta, la experiencia de la pérdida insoportable de la mediación/detorno: obtenemos la cosa deseada en sí, pero sin la red de mediaciones que la hace deseable? Tal lectura apunta en la dirección de la *toská* como melancolía —recordemos que, para Freud, la melancolía se define por la brecha entre el objeto de nuestro deseo y el objeto-causa que nos hace desearlo: en la melancolía, tenemos lo que deseamos, pero ya no lo deseamos. Tal estructura de la melancolía implica claramente un sujeto dividido, un sujeto que

(conscientemente) desea un objeto sin conocer la objeto-causa (inconsciente) que le hace desear este objeto, de modo que cuando el objeto-causa del deseo falla en su función, este sujeto vive su situación como inconsistente, no deseando realmente lo que desea.

Esto nos devuelve a nuestra gran pregunta: ¿cómo afectará el hecho de tener un cerebro conectado a la dimensión de lo que Freud llamó el Inconsciente? El gran Otro digital que registra mis actos y decisiones puede, en cierto sentido, decirse efectivamente que "me conoce mejor que yo mismo": en el ejemplo citado por Harari (la decisión de casarse),[141] el Otro digital ignora mis sentimientos e intenciones interiores y, por tanto, puede identificar mejor que yo mismo cuál es mi posición real. Imaginemos un sujeto sometido al fetichismo de las mercancías: con sólo observar y registrar mi actividad cuando participo en el intercambio de mercancías, el gran Otro verá que, en contraste con mi profesado racionalismo secular, realmente creo en el fetichismo de las mercancías, actúo como si las mercancías fueran objetos mágicos, etc. Con la BCI, la situación es (casi) inversa: al registrar mis sentimientos y experiencias internas, el Otro digital me identificará como un racionalista pragmático, ¿podrá registrar mi fetichismo inconsciente (que determina mi forma de actuar)? En otras palabras, ¿qué ocurre aquí con el sujeto dividido freudo-lacaniano, con un sujeto *dividido* entre su autoexperiencia consciente y sus creencias y posturas inconscientes? ¿No ignora el inconsciente toda la idea del neuralismo, por decirlo brutalmente, y nos reduce a la tradicional subjetividad autoconsciente? Volvamos al ejemplo de mi postura ambigua hacia mi padre: conscientemente lo odio, quiero deshacerme de él, pero este odio encubre mi amor y apego inconsciente hacia él. Y, como ya hemos visto, esta otra dimensión no está presente ya en la profundidad de mi psique como mi verdadera realidad; es un vago empuje psíquico que insiste y llega a ser plenamente sólo en fenómenos como la transferencia. En el caso de este sujeto dividido, no se trata de dos realidades, la consciente y la inconsciente: el inconsciente no es mi realidad más profunda sino, como insiste Lacan, un dominio de lo no realizado, de una potencialidad puramente virtual. El

odio inconsciente a mi padre no significa que, en lo más profundo de mí, lo "odie realmente". Significa que mi discurso público (de amor) se ve perturbado por lapsus y otros actos sintomáticos que indican otra dimensión que se resiste al mensaje del discurso público. Entonces, ¿qué postura será registrada por el gran Otro digital? Una vez más, ¿no indica esto que el cerebro conectado como compartición directa de experiencias y pensamientos conscientes ignora el Inconsciente?

Esto nos lleva al ambiguo estatus de una máscara: con cada capa adicional de la mediación de mi comunicación con los demás, soy cada vez más capaz de interponer entre mí y mis socios la máscara que llevo. Por ejemplo, cuando me comunico con una posible pareja sexual en la red, por supuesto que presento allí una imagen construida de mí mismo que no se ajusta a mi realidad. Pero esto no significa que simplemente esté mintiendo, enmascarando la verdad sobre mí mismo. ¿Y si hay dimensiones de mí mismo a las que no estoy dispuesto a enfrentarme, y si sólo soy capaz de asumirlas bajo la apariencia de una ficción, diciéndome a mí mismo "sólo estamos jugando, éste no es mi verdadero yo"? Un buen caso de "verdad que tiene la estructura de una ficción" (como decía Lacan) es la serie de novelas (o películas) en las que una obra de teatro representada por los personajes (como parte de la trama) refleja los enredos amorosos de los personajes en la vida real, como la película sobre la puesta en escena de *Otelo* en la que el actor que interpreta a Otelo está efectivamente celoso y, cuando se representa la escena final de la obra, estrangula realmente a la actriz que interpreta a Desdémona hasta la muerte. *Mansfield Park* de Jane Austen (su novela menos popular) ofrece un ejemplo temprano de este procedimiento. Fanny Price, una joven de familia pobre criada en Mansfield Park por Sir Thomas, crece allí con sus cuatro primos, Tom, Edmund, María y Julia, pero es tratada como inferior a ellos; sólo Edmund le muestra verdadera amabilidad y, con el tiempo, crece un tierno amor entre ambos. Cuando los niños han crecido, el severo patriarca Sir Thomas se marcha durante un año. Durante este tiempo, el elegante y mundano Henry Crawford y su hermana Mary llegan al

pueblo, y su llegada desencadena una serie de enredos románticos. Los jóvenes deciden montar una obra de teatro, *Votos de enamorados*; Edmund y Fanny se oponen inicialmente al plan, creyendo que Sir Thomas lo desaprobaría. Al final, Edmund se deja convencer y acepta a regañadientes hacer el papel de Anhalt, el amante del personaje interpretado por Mary Crawford, para evitar que los demás traigan a un extraño para que haga el papel. Además de dar a Mary y a Edmund un vehículo para hablar del amor y del matrimonio, la obra proporciona un pretexto para que Henry y Maria coqueteen en público... Pero imaginemos un ejemplo más brutal: en mi realidad social soy un débil cobarde, pero en mis interacciones en línea me presento como un cruel sádico y seductor en serie. No basta con decir que de este modo encubro mi debilidad real: ¿y si en mis interacciones reales con los demás reprimo tendencias brutales que sólo salen a la luz en el universo de las ficciones digitales? En este caso, mi personaje de la pantalla está más cerca del núcleo de mi ser que mi personaje de la vida real... ¿Será capaz el registro de mis pensamientos en un cerebro conectado de distinguir entre una máscara que hace que mi verdadera posición subjetiva y una máscara que es efectivamente sólo una máscara que oculta mi verdadera postura subjetiva?

Ahí reside la ambigüedad de la diferencia (bastante obvia) entre el control y la grabación digital de nuestro discurso y actividad, y el cableado de nuestro cerebro en el que nuestro flujo de conciencia interior será compartido con otros y/o con una máquina. Puede parecer que un cerebro conectado nos expone mucho más: si se registran todos nuestros actos y dichos, podemos seguir haciendo lo que hacemos y decimos con los dedos cruzados y mantener así la ilusión de que nuestra vida interior elude el control digital. Sin embargo, si somos sujetos divididos (como afirma el psicoanálisis), es decir si el núcleo más íntimo de nuestro ser no es accesible a la corriente de nuestra conciencia, y si esta parte reprimida se expresa, no obstante, en lo que hacemos o decimos sin quererlo (*lapsus linguae*, etc.), entonces, paradójicamente, el registro de nuestros actos externos puede revelar más sobre el núcleo de nuestro ser que una visión directa de

nuestra mente: cuando llevamos (creemos que llevamos) una máscara y nos limitamos a representar un papel, puede haber más verdad en la máscara que en lo que hay debajo de ella.

Es crucial tener en cuenta aquí que la brecha entre el registro y el control digital de nuestra actividad y la lectura neuralink directa de nuestros pensamientos no puede abolirse nunca, las dos partes no pueden unirse en el sentido de proporcionar una imagen completa del sujeto bajo control mediante la combinación de datos externos e internos en un Todo. Los datos externos deben interpretarse con respecto a lo que expresan, y cómo expresan la vida interior del sujeto, pero la vida interior disponible a través del pensamiento neural debe interpretarse también en vista de la actividad "externa" del sujeto (¿tenía el sujeto realmente la intención de lo que estaba pensando?). Es imposible cuadrar este círculo porque falta un tercer elemento: la presencia virtual de los potenciales que implican los otros dos niveles, unos potenciales que no se encuentran ni en la realidad externa ni en nuestra vida interior de autoconciencia. Volvemos aquí al estatuto paradójico del Inconsciente como tercer dominio virtual que no es ni el flujo interior de mi autoconciencia (captado por el neuralink), ni la realidad de mis actos (captados por el control digital externo de mi actividad).

Volviendo al *Génesis*, la voz de la Singularidad es otra dirección de la serpiente; promete la anulación de la Caída y la consecución de la inmortalidad y el conocimiento superior si comemos su fruto, es decir, si nos sumergimos en ella. Al igual que en el *Génesis*, debemos ser conscientes de que la elección es aquí forzada: no podemos dejar de hacerlo, no hay retirada posible. ¿Qué ocurrirá entonces? Definitivamente, no lo que esperan los defensores de la Singularidad. Como la serpiente, no mienten, y la amenaza reside precisamente en que no mienten. Sólo se puede decir que, primero, habrá algún tipo de catástrofe, y luego, a través de una repetición, puede surgir algo nuevo.

En cuanto a la catástrofe, ya hemos mencionado la perspectiva de una excitación directa de las neuronas del placer en nuestro cerebro, de modo que experimentemos un orgasmo "puro" más fuerte que los conseguidos mediante la interacción corporal y el

lenguaje de la seducción. ¿Pero qué hay de la opción opuesta: nuevas formas de dolor y sufrimiento "puros"? Metzinger ya señaló lo mismo a propósito de la conciencia humana "ordinaria"; "no está en absoluto claro si la forma biológica de la conciencia, tal como la ha producido hasta ahora la evolución en nuestro planeta, es una forma deseable de experiencia, un bien real en sí mismo".[142] Este rasgo problemático tiene que ver con el dolor y el sufrimiento conscientes: la evolución "ha creado un océano de sufrimiento y confusión en expansión donde antes no había ninguno. Como no sólo el simple número de sujetos conscientes individuales, sino también la dimensionalidad de sus espacios de estado fenoménico está aumentando continuamente, este océano también se está profundizando."[143] Y es razonable esperar que las nuevas formas de conciencia generadas artificialmente creen nuevas formas "más profundas" de sufrimiento... Como ya hemos visto, por todas estas razones, para todos aquellos que ven en el neuralismo una amenaza para nuestro ser-humano, la única salida sería optar por la solución *Dune*. En la clásica novela de ciencia ficción de Herbert, la humanidad se ve dominada por ordenadores avanzados y decide colectivamente destruir todas las "máquinas pensantes", adaptando sus mentes para que sean capaces de realizar tareas extremadamente complejas. (Este desarrollo mental, sin embargo, se ve favorecido por el uso de una mezcla de especias que mejora la salud, prolonga la vida, permite viajar por el espacio más allá de la velocidad de la luz e incluso puede otorgar una presciencia limitada). Pero, como ya hemos visto, es demasiado tarde para esta opción: ¿quién sabe hasta qué punto los servicios secretos y las corporaciones han avanzado ya en la dirección de realizar diferentes versiones de neuralink y el control directo de nuestras mentes?

Aquí deberíamos volver a la referencia de Miller a Mao: sí, el obsceno gran Otro señala el hecho de que "hay un gran desorden en lo real" — pero, como todos sabemos, el dicho de Mao continúa: "... así que la situación es excelente". Entonces, ¿dónde está esa otra dimensión ausente en la lectura que hace Miller de lo real capitalista? ¿Dónde está la apertura ("esperanza") para una transformación radical? Volviendo a Beckett: para empezar a discernir esta apertura, deberíamos situar el modo de experiencia errático-alucinatoria como uno de los dos lados de una totalidad social fracturada, como el aspecto subjetivo (ego desinteresado) cuya contrapartida objetiva es la estructura del capitalismo global. Y lo mismo ocurre con la Singularidad: como indica el propio Miller cuando escribe que "el capitalismo y la ciencia se combinan para hacer desaparecer la naturaleza", el eventual surgimiento de la Singularidad (la última "desaparición de la naturaleza" que podemos imaginar hoy en día) no será sólo un fenómeno subjetivo-cósmico, sino también un fenómeno basado en una combinación de ciencia y capitalismo: la ciencia y la tecnología que la originará no son neutrales, sino que están basadas en las relaciones capitalistas. En otras palabras, el eventual surgimiento de la Singularidad será un caso de lo que no podemos dejar de llamar capitalismo posthumano. Normalmente se postula que el capitalismo es (más) histórico y nuestra humanidad, incluida la diferencia sexual, más básica, incluso ahistórica; sin embargo, lo que estamos presenciando hoy es nada menos que un ensayo para integrar el paso a la posthumanidad en el capitalismo —en eso consisten los esfuerzos de nuevos gurús multimillonarios como Elon Musk. Su predicción de que el capitalismo "tal como lo conocemos" está llegando a su fin se refiere al capitalismo "humano", y el paso del que hablan es el paso del capitalismo "humano" al posthumano.

La singularidad nos enfrenta así a un problema: ¿cómo funcionará el emergente capitalismo "posthumano"? Y, en la medida en que el capitalismo

implica la explotación de los trabajadores, ¿cómo seguirá explotándonos? Para desentrañar este problema, hay que introducir la dimensión del goce en nuestra consideración de la Singularidad. Desde el punto de vista libidinal, ¿no es la Singularidad el espacio de un trance extático de goce intenso, un espacio en el que podemos gozar plenamente, ya no obstaculizado por las limitaciones de nuestra finitud? Entonces, ¿dónde entra aquí la explotación libidinal? Para simplificarlo al máximo, tiene lugar cuando el Otro (el sistema que nos explota) se apropia de nuestros goces (los de sus súbditos), cuando estamos sirviendo y alimentando el "goce del sistema (esto es lo que en definitiva significa la explotación desde la perspectiva freudo-lacaniana)"[144] (247).

Para entender bien esta afirmación, es crucial ir más allá del mero paralelismo entre el trabajo del goce y el trabajo de la producción de mercancías, entre la producción de plusvalía y el goce: la relación entre ambos no es sólo la de una homología formal, sino que los dos son momentos de la misma totalidad, lo que significa que su relación es la de una implicación mutua: cada uno es, a su manera, un momento del otro. Así, tenemos el goce del trabajo (el goce en el propio trabajo duro que implica la renuncia al goce) y el trabajo del goce (el propio goce no es sólo una experiencia pasiva, es el resultado del trabajo).

Lo primero que hay que tener en cuenta es que la explotación económica (la producción de plusvalía) sólo funciona si se sustenta en el goce de los explotados: "el discurso del amo no oculta lo que es ni lo que quiere. Lo que sí permanece oculto es el vínculo entre explotación y goce, la reproducción de las relaciones de dominación mediante la producción de goce" (15). En pocas palabras, el amo sólo puede ejercer su dominación si "soborna" al siervo mediante el lanzamiento de algunas migajas de goce. Este goce tiene dos formas principales opuestas: Goce directo de la propia subordinación al amo al que sirve. Esta subordinación proporciona una especie de seguridad y sentido a mi vida; el Amo que me controla me permite discretamente violar sus prohibiciones cuando estoy fuera de su vista, sabiendo que esas pequeñas transgresiones me mantendrán satisfecho (ahí residía el

papel de las bromas políticas en los regímenes comunistas). Esto nos remite a la lectura crítica de Lacan de la dialéctica del amo y el siervo de Hegel, donde Lacan señala que es el siervo, y no el amo, quien goza:

> El trabajo, nos dice Hegel, al que se ha sometido el esclavo renunciando al goce por temor de la muerte, será justamente la vía por la que realizará la libertad. No hay engaño más manifiesto políticamente, y por ello mismo psicológicamente. El goce es fácil al esclavo y dejará al esclavo en servidumbre.[145]

Quizás, desde este punto de vista, deberíamos releer las famosas líneas de la *Fenomenología* de Hegel sobre la interrelación entre el deseo, *Begierde*, el goce, *Genuss*, y el trabajo, *Arbeit*:

> El deseo se ha reservado el puro negar del objeto, y así, el sentimiento de sí mismo sin mezcla. Pero esta satisfacción es, por eso mismo, sólo un desaparecer, pues le falta el lado *objetual* o la *persistencia*. El trabajo, en cambio, es deseo inhibido, *retiene* ese desaparecer, o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva*. *Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet.* La referencia negativa al objeto se convierte en la forma de éste, y en *algo que permanece*; porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía. Este término medio *negativo*, o la *actividad* que da forma, es, a la vez, *la singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición *de sí misma*.[146]

Deberíamos dar un giro lacaniano a la afirmación de que "el trabajo es el deseo inhibido": *gehemmt* también significa "inhibido, impedido, obstruido", y deberíamos dar a estos términos todo su peso freudiano, especialmente en lo que respecta a la inversión de la represión del deseo en el deseo de la represión: ¿y si este impedimento/postergación del goce genera un excedente, plus de goce por sí mismo? La "teoría del valor-trabajo" de Marx muestra una homología inesperada con el ingrediente clave de la teoría de Freud, la "teoría del trabajo del inconsciente":[147] el "valor" inconsciente de un sueño es exclusivamente el

producto del “trabajo onírico”, no de los pensamientos oníricos sobre los que el trabajo onírico ejerce su actividad transformadora, del mismo modo que el valor de una mercancía es el producto del trabajo invertido en ella. La paradoja estriba aquí en que es el propio cifrado (ofuscación) del sueño-pensamiento, su traducción a la textura onírica, lo que engendra el contenido propiamente inconsciente de un sueño. Freud subraya que el verdadero secreto del sueño no es su contenido (el “pensamiento onírico”), sino la forma misma: el trabajo del sueño no es un mero proceso de enmascaramiento del “verdadero mensaje” del sueño; el verdadero núcleo del sueño, su deseo inconsciente, se inscribe sólo a través de este proceso de enmascaramiento, de modo que en el momento en que volvemos a traducir el contenido del sueño en el sueño-pensamiento expresado en él, perdemos la “verdadera fuerza motriz” del sueño; en resumen, es el proceso de enmascaramiento mismo el que inscribe en el sueño su verdadero secreto. Este es el mecanismo central de la “teoría del trabajo del goce”: el excedente de goce se produce por la propia represión, por la codificación del sueño-pensamiento en el sueño manifiesto —o, para decirlo más directamente, la renuncia al placer se convierte en (plus-)-placer de la renuncia. Incluso cuando odiamos entregarnos a los placeres, quedamos atrapados en la trampa de encontrar placer en la actividad del propio odio. ¿No es este el caso de los moralistas severos cuyo placer es palpable cuando dan voz a su horror ante nuestros placeres decadentes? Hay tres pasos en este proceso: primero, hay alguna forma de placer directo; luego, nos vemos obligados a renunciar a este placer directo; finalmente, este mismo trabajo de renuncia, de represión, genera un placer excedente propio — la fórmula condensada de este proceso es P-T-P’, es decir, placer — trabajo de represión — placer excedente (una fórmula que, por supuesto, se hace eco de la fórmula de Marx de la circulación del capital: D-M-D’ (dinero, mercancía, dinero excedente). Imaginemos el simple ejemplo de los rituales compulsivos: un neurótico compulsivo (obsesivo) encuentra intolerables algunos de sus deseos, lucha contra ellos, así que establece rituales de autocastigo mediante los cuales intenta mantener a raya

sus deseos intolerables, pero luego empieza a disfrutar de estos rituales en sí mismos... Yo lucho contra mis deseos sexuales pecaminosos azotándome dolorosamente, pero luego empiezo a disfrutar de la autoflagelación en sí misma porque, de forma negativa, me recuerda que los deseos prohibidos siguen activos en mí.

Entonces, de nuevo, ¿cómo entra aquí la explotación? En términos de economía libidinal, la forma de hacerlo es movilizar la distinción entre pulsión y deseo. El deseo (o, más bien, la pulsión) del capitalismo en sí mismo no es el deseo del capitalista —este último puede variar en todas sus declinaciones patológicas, puede ser el deseo de vengarse, de amasar riqueza, de ampliar la construcción y producir más, o lo que sea, mientras que el deseo del capitalismo en sí mismo es un impulso monótono hacia la reproducción ampliada. (¿Y por qué no añadir también el comunismo, es decir, la distinción entre el deseo de un comunista y el deseo del propio comunismo?) Para evitar un nuevo tipo de animismo (de los deseos que habitan en los procesos sociales objetivos), habría que indagar, sin embargo, en el estatuto más preciso de este deseo no subjetivizado: aunque no sea subjetivo, sigue funcionando como algo que presupone la subjetividad (ya que sólo funciona como presupuesta por ella). Por eso no basta con centrarse en los vicios privados de los capitalistas individuales: los mejores servidores del capital bien pueden ser aquellos que ignoran sus vicios privados y se dedican totalmente a la "lealtad superior" de la circulación fluida del capital. Homóloga a esta distinción es la que existe entre los deseos privados de los funcionarios estatales individuales y el "deseo" encarnado en el funcionamiento de los aparatos estatales. La campaña contra Trump y a favor de su destitución dice mucho sobre nuestro predicamento político-ideológico. Trump es retratado como un individuo que persigue sus propios intereses privados, no como el representante de un Estado y sus aparatos. Edward Snowden entendió inmediatamente este punto, comentando que

> la denuncia de un denunciante, que desencadenó la investigación de destitución del presidente de EE.UU., Donald Trump, es estratégicamente "bastante sabia" al

> centrarse en el presidente frente a una institución. [...] El Congreso podría estar más que feliz de arrojar a un individuo que abusa de su cargo bajo el autobús, de una manera que no están dispuestos a hacer cuando ellos mismos están implicados por las mismas alegaciones. [...] Este denunciante está haciendo algo [que es] un poco inusual. Están alegando que un individuo está violando la ley que, por supuesto, es el presidente, [que] es históricamente impopular en este momento.[148]

Así, es aceptable criticar a un individuo que infringe la ley mientras persigue sus intereses o inclinaciones patológicas privadas (venganza, ansias de poder y gloria...), pero es mucho más difícil discernir un delito en la actividad de una institución estatal, una actividad delictiva que es realizada por individuos personalmente honestos y dedicados a su trabajo —el mal y el delito no están aquí individualizados, sino inscritos en el funcionamiento mismo de la institución—.

La muy celebrada *La vida de los otros* (2006), de Florian Henckel von Donnersmarck, cae en la misma trampa: como ocurre con muchas representaciones de la dureza de los regímenes comunistas, la película pasa por alto el verdadero horror de la situación en su propio intento de retratarla. ¿Cómo? Lo que pone en marcha la trama de la película es el corrupto ministro de cultura que quiere deshacerse del mejor dramaturgo de la RDA, Georg Dreyman, para poder proseguir sin trabas su aventura con la pareja de Dreyman, la actriz Christa-Maria. De este modo, el horror inscrito en la propia estructura formal del sistema queda relegado a un efecto de capricho personal; lo que se pierde es que sin la corrupción personal del ministro, con sólo burócratas dedicados y devotos, el sistema no sería menos terrorífico. En la verdadera República Democrática Alemana, un escritor como Dreyman, famoso y publicado también en Occidente, habría estado bajo constante vigilancia (como fue el caso de todos los autores famosos de la RDA, desde Bertolt Brecht hasta Heiner Muller), aunque ningún alto apparatchik deseara a su esposa.

Y exactamente lo mismo ocurre con la destitución de Trump. Se puede argumentar que Trump es una persona repelente que carece de una brújula moral básica; sin embargo, ¿qué pasa con las violaciones

sistemáticas de los derechos humanos en las continuas actividades de las agencias de inteligencia estadounidenses? Los verdaderos enemigos no son figuras idiosincrásicas que actúan como una perturbación para el propio establishment; los verdaderos enemigos son burócratas patrióticos honestos que persiguen despiadadamente los objetivos de EEUU. Por citar nombres, el modelo de tal burócrata patriótico es James Comey, el director del FBI destituido por Trump. Aunque, en el plano de los hechos, Comey probablemente fue mayormente veraz en su crítica a Trump (véase su libro de memorias *A Higher Loyalty*), hay que admitir, sin embargo, que su "mayor lealtad" a los principios y valores de los EE.UU. deja intacto lo que no se puede dejar de llamar las tendencias criminales inscritas en las instituciones estatales de los EE.UU., es decir, todo lo que fue revelado por Assange, Snowden y Manning.

Tampoco hay que olvidar que el movimiento para impugnar a Trump está motivado principalmente por el deseo de demostrar que Rusia influyó en las últimas elecciones presidenciales, permitiendo que Trump ganara. Si bien es probable que haya habido intromisión rusa (de la misma manera que Estados Unidos trata de influir en las elecciones de todo el mundo, con la diferencia de que llaman a sus intervenciones "una defensa de la democracia"), el enfoque en este aspecto ofusca la verdadera razón de la derrota de Clinton, su despiadada lucha contra Bernie Sanders y el ala izquierdista del Partido Demócrata. Sanders tenía razón al advertir que "si durante el próximo año, año y medio, entrando en el corazón de las elecciones, todo lo que el Congreso está hablando es de impugnar a Trump y Trump, Trump, Trump, y Mueller, Mueller, Mueller, y no estamos hablando de la atención sanitaria, no estamos hablando de elevar el salario mínimo a un salario digno, no estamos hablando de combatir el cambio climático, no estamos hablando de sexismo y racismo y homofobia, y todos los temas que preocupan a los estadounidenses de a pie, lo que me preocupa es que eso funciona en beneficio de Trump."[149] Impeachmentar a Trump no es un proyecto de izquierdas, es un proyecto centrista-liberal cuyo objetivo secreto es también debilitar el giro a la

izquierda del Partido Demócrata.

Esto nos lleva de nuevo a Marx: algunas de las mejores lecturas recientes de *El Capital* de Marx desplazan el foco del primer al segundo volumen que trata de la circulación del capital, es decir, el ciclo de su autorreproducción ampliada; además, para aclarar esta estructura circular, se refieren a la categoría de vida tal como se despliega en la segunda parte de la lógica subjetiva de Hegel (no la vida de su filosofía de la naturaleza, sino la vida en su estructura puramente lógica, la vida como "segunda naturaleza", como el movimiento autorreproductivo objetivo del concepto que sigue a la tríada subjetiva de concepto-juicio-silogismo. La tesis que subyace a esta lectura es que el automovimiento del capital, su "vida", es la base real del concepto de Hegel de lo Absoluto, de la Idea absoluta: el capital en su automovimiento es la actualidad del sujeto absoluto hegeliano. Encuentro esta lectura, por muy perspicaz que sea, problemática en la medida en que tiene que concebir la revolución proletaria, la ruptura del sistema capitalista, como un movimiento fuera de la dialéctica, hacia una alteridad radical no mediada. Además, para decirlo en términos lacanianos simplificados, la premisa problemática de esta lectura es que el capital es un gran Otro que existe, no un Otro que sólo persiste como punto de referencia virtual de sujetos que actúan como si existiera.

En el funcionamiento del capitalismo predigital descrito por Marx, la tensión entre la pulsión y el deseo sigue siendo plenamente operativa: la pulsión del capital no es la misma que el deseo de un capitalista individual que sirve a la autorreproducción del capital. En este nivel libidinal, la explotación equivale a servir al goce del Otro —el deseo del sujeto está subordinado a la pulsión del Otro, de modo que aunque sufra dolor, lo acepto si este dolor sirve al goce del Otro, es decir, a la pulsión infinita del capital para la autorreproducción ampliada— la autocirculación infinita del capital (como "sujeto automático") parasita mi deseo finito. Este goce no es, por supuesto, psicológico, es impersonal, un momento de la estructura social objetiva del capital, pero aún no es simplemente objetivo: es presupuesto por los sujetos individuales como un punto de referencia virtual (en el mismo sentido que el gran Otro

simbólico es virtual: una entidad no psicológica que sólo existe como punto de referencia virtual de los sujetos y su actividad). Pero lo que ocurre con la Singularidad, con mi inmersión directa en el espacio colectivo del Otro, es que la brecha que separa el deseo del sujeto de la pulsión del Otro se derrumba: cuando estoy en una Singularidad, mis pensamientos ya no son míos, son directamente los pensamientos del propio pensamiento de la Singularidad, participo directamente de la pulsión del Otro.

Por eso, la perspectiva de la Singularidad abre una vía para salir del capitalismo. ¿Por qué el capitalismo ejerce tal fascinación ideológica? ¿Por qué a mucha gente le parece el orden social que mejor se ajusta a la naturaleza humana? Incluso muchos izquierdistas admiten en privado que el capitalismo es lo único que realmente funciona, y se resignan a un capitalismo más orientado al bienestar y a los derechos humanos, abandonando el socialismo "completo" como una utopía inviable... Todd MacGowan[150] proporcionó una explicación lacaniana de la resistencia del capitalismo, admitiendo audazmente que, en algún sentido (muy cualificado), el capitalismo se ajusta efectivamente a la "naturaleza humana". En contraste con los órdenes sociales premodernos que ofuscan la paradoja del deseo humano y suponen que el deseo está estructurado de forma teleológica directa (los seres humanos nos esforzamos por alcanzar algún objetivo final, ya sea la felicidad u otro tipo de realización material o espiritual, y pretendemos encontrar paz y satisfacción en su consecución), el capitalismo es el primer y único orden social que incorpora a su funcionamiento la paradoja básica del deseo humano. Esta paradoja tiene que ver con el funcionamiento del excedente en nuestra economía libidinal: todo lo que logramos nunca es "eso", siempre queremos algo más y más, y el objetivo último de nuestro deseo no es lograr algún objetivo final, sino reproducir su propia e interminable autorreproducción en una forma siempre ampliada. Por eso el desequilibrio del sistema define al capitalismo: el capitalismo sólo puede prosperar a través de su propia auto-destrucción y revolución constantes. La paradoja es que, dado que deseamos el excedente que escapa a todo objeto, nuestra propia

orientación hacia el placer y la satisfacción nos obliga a sacrificar permanentemente las satisfacciones disponibles en nombre de las satisfacciones por venir —en el capitalismo, hedonismo y ascetismo coinciden— o, por citar la concisa recapitulación de la portada del libro de MacGowan:

> El capitalismo oculta el sacrificio y, por lo tanto, nos permite encontrar nuestra satisfacción en él sin reconocer nunca el vínculo entre el sacrificio y la satisfacción. Toda satisfacción depende de alguna forma de sacrificio —de tiempo, de recursos, de utilidad, etc.— pero el capitalismo disfraza el sacrificio de interés propio, lo que permite a los sujetos capitalistas realizar sacrificios satisfactorios creyendo que sólo persiguen su interés propio.

Lo que el capitalismo moviliza y simultáneamente ofusca es que la fuente última del placer es el propio sacrificio: el capitalismo ofusca esta paradoja colgando permanentemente ante nuestros ojos (del productor y del consumidor) la promesa engañosa de la satisfacción futura. En resumen, en lugar de admitir que la promesa de satisfacción futura es sólo una estratagema ilusoria para justificar el sacrificio y las renuncias presentes, el capitalismo le da la vuelta a las cosas y presenta los sacrificios y las renuncias como medios para lograr la satisfacción futura. Una vez que se moviliza directamente esta lógica diabólica del excedente, no hay retorno al equilibrio precapitalista —como ya vio claramente Marx, la liberación sólo es posible a través del capitalismo. ¿Pero qué tipo de liberación? Hay que rechazar el sueño de una nueva economía libidinal diferente, fuera de las paradojas del sacrificio y del excedente, ese sueño secreto de la mayoría de las utopías socialistas y otras utopías radicales. La estructura paradójica del deseo humano es una especie de *a priori*: no podemos salir de ella y (re)establecer algún nuevo universo equilibrado en el que no estemos fijados en un excedente, sino que sólo trabajemos para nuestras satisfacciones.

Entonces, ¿cómo salir del capitalismo sin caer en la visión premoderna de un universo equilibrado? ¿Cómo admitir la estructura básica del deseo humano sin concluir que, puesto que el capitalismo moviliza esta estructura, es en algún sentido insuperable, “eterna” y

natural? Como acabamos de ver, el capitalismo moviliza esta estructura y al mismo tiempo ofusca su paradoja. En consecuencia, la única solución es (no decir no al sacrificio y a la renuncia, sino) admitir y asumir abiertamente el sacrificio y la renuncia como tales, sin justificación teleológica en futuras satisfacciones. Se trata de un paso difícil, ya que implica admitir un hecho muy traumático —recordemos las purgas estalinistas en las que se sacrificaron millones de personas en nombre de una futura sociedad feliz, encubriendo el hecho de que la visión de la felicidad futura servía de máscara que ofuscaba el obsceno placer del sacrificio como tal. A esto alude Lacan, en las últimas páginas de su *Seminario XI*, cuando dice que

> Sostengo que ningún sentido de la historia, fundado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de este resurgimiento mediante el cual se evidencia que son muy pocos los sujetos que pueden no sucumbir, en una captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros. La ignorancia, la indiferencia, la mirada que se desvía, explican tras qué velo sigue todavía oculto este misterio. Pero para quienquiera que sea capaz de mirar de frente y con coraje este fenómeno —y, repito, hay pocos que no sucumban a la fascinación del sacrificio en sí— el sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro que llamo aquí el *Dios oscuro*.[151]

La alternativa a este "hechizo monstruoso" no es una vida feliz sin sacrificios, sino un "sacrificio" (gasto) que no es una "ofrenda a dioses oscuros", es decir, que no pretende hacer lo que hace para el goce del Otro divino. ¿Podemos hacerlo? Quizás, la perspectiva de la Singularidad abre aquí una nueva perspectiva. Cuando estamos inmersos en la Singularidad, el juego capitalista estándar de trabajar para el goce del Otro (el Capital) mientras se persigue el interés propio ya no puede funcionar. Este juego sólo puede funcionar en la medida en que se mantenga la distancia entre la pulsión (del Capital infinito) y el deseo (del sujeto finito), pero en la Singularidad, esta distancia se difumina: el deseo se ahoga en la pulsión, la alienación es plena y directamente palpable, lo que nos da la posibilidad de

librarnos de ella.

Volvamos desde este punto a *The Matrix*, que escenifica precisamente una alienación total. La premisa de *The Matrix*[152] es que la propia realidad en la que vivimos, la falsa realidad escenificada por la Matrix, está en su lugar para que podamos ser reducidos efectivamente a un estado pasivo de baterías vivientes que proporcionan energía a la Matrix. El impacto único de la película reside, por tanto, no tanto en su tesis central (que lo que experimentamos como realidad es una realidad virtual artificial generada por la "Matrix", la megacomputadora conectada directamente a todas nuestras mentes), sino en su imagen central de millones de seres humanos que llevan una vida claustrofóbica en una cuna llena de agua, mantenidos vivos para generar la energía (electricidad) para la Matrix. Así que cuando (algunas de las) personas "despiertan" de su inmersión en la realidad virtual controlada por la Matrix, este despertar no es la apertura al amplio espacio de la realidad externa, sino primero la horrible realización de este encierro, donde cada uno de nosotros es efectivamente sólo un organismo similar a un feto, inmerso en el fluido prenatal ... Esta pasividad total es la última fantasía *perversa*, la noción de que somos en última instancia instrumentos de la *jouissance* del Otro (de la Matrix), succionados de nuestra sustancia vital como si fueran pilas. Ahí reside el verdadero enigma libidinal de este *dispositif*: ¿POR QUÉ *necesita* la Matrix la energía humana? La solución puramente energética carece, por supuesto, de sentido: la Matrix podría haber encontrado fácilmente otra fuente de energía más fiable que no hubiera exigido la complejísima disposición de la realidad virtual coordinada para millones de unidades humanas. La única respuesta coherente es: la Matrix se alimenta de *jouissance* humano, con lo que volvemos a la tesis lacaniana fundamental de que el gran Otro mismo, lejos de ser una máquina anónima, necesita la afluencia constante de *jouissance* — Así es como debemos dar la vuelta al estado de cosas presentado por la película: lo que la película presenta como la escena de nuestro despertar a nuestra verdadera situación, es efectivamente su exacta oposición, la fantasía fundamental que sostiene nuestro ser. Así que no es

que nosotros (los explotados) no gozamos sino que sólo trabajemos para el goce del Otro —gozamos, incluso de forma enfática (como queda claramente reflejado en la imagen central de la película, humanos en una posición pasiva similar a la de un feto gozando en silencio), y es este mismo goce el que es apropiado por el Otro —este Otro que puede ser el Capital en la explotación consumista, la burocracia en el Estado explotando a sus súbditos... y, de forma homóloga, la Singularidad explotándonos cuando gozamos de nuestra inmersión en ella.

Y esto nos lleva a la paradoja de la explotación en el trabajo de la Matrix: el goce que la Matrix succiona de los individuos no libera a los individuos, lo que obtienen de la Matrix por proporcionarles continuamente el goce es un creciente estado de endeudamiento: cuanto más goce es succionado de los individuos por la Matrix, más deuda contraen estos individuos. Por esta razón, la alienación del sujeto también puede formularse en términos de deuda infinita: en alienación, endeudado, acosado por una deuda que nunca podrá pagar, cuyo reembolso es una tarea infinita. Y es homólogo a los propios Estados: desde el surgimiento del capitalismo, los Estados se han reproducido a sí mismos endeudándose. Aquí tenemos un bonito ejemplo de la dialéctica propiamente histórica en la que algo que surge como tal sólo hoy (el endeudamiento universal) es visto como operativo desde el mismo comienzo del capitalismo. Marx escribió que "El crédito público se convierte en el credo del capital. Y al surgir el endeudamiento del estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay perdón alguno, deja su lugar a la falta de confianza en la deuda pública.".[153] ¿No son estas líneas hoy más actuales que nunca —recordemos la crisis griega que fue todo deuda y se "solucionó" con *más deuda*, por supuesto? Este cambio de trabajador explotado a individuo endeudado tiene consecuencias políticas radicales: hace casi imposible el aumento de la conciencia de clase, es decir, la transformación de los trabajadores explotados en proletarios conscientes de su papel histórico revolucionario, ya que su endeudamiento los individualiza: "El capitalismo neoliberal ha establecido una lucha de clases asimétrica

que gobierna. Sólo hay una clase reunida en torno a las finanzas, al poder del crédito y del dinero como capital. La clase obrera ya no es una clase. El número de trabajadores ha aumentado considerablemente desde los años setenta en todo el mundo, pero ya no constituyen una clase política y nunca volverán a constituirla. Los trabajadores sí tienen una existencia sociológica y económica[154]", ya no como clase proletaria sino como individuo endeudado y responsable de su destino. La fórmula de Althusser de la ideología como interpelación de individuos en sujetos se invierte aquí: la ideología interpela a los sujetos en individuos (endeudados).

¿Funcionará entonces la Singularidad también como la Matrix, como la Sustancia que se alimentará de nuestro goce? Hay buenos argumentos para ello. Todas las descripciones de la Singularidad apuntan *de facto* a una estructura de alienación radical, al surgimiento de una nueva forma del gran Otro divino en el que el sujeto está totalmente inmerso para que la actividad del sujeto coincida con la actividad de la propia Singularidad (recordemos la definición de Lacan del misticismo masculino como una estructura perversa en la que mi visión de Dios coincide con la visión de Dios de sí mismo). Marx escribió que con la industria de las máquinas de las grandes fábricas, la forma del proceso de producción en su realidad material se ajusta a la estructura capitalista: el trabajador ya no es un artesano que utiliza individualmente sus herramientas para trabajar en alguna materia, sino un apéndice de una máquina que se ocupa de su buen funcionamiento. Del mismo modo, el trabajador es un apéndice del capital. ¿No es, de manera homóloga, la forma misma de la Singularidad una estructura de alienación radical en la que el sujeto está completamente privado de todo contenido, incluso de su vida interior? Deberíamos proseguir este paralelismo entre la Singularidad y el capital. Gérard Lebrun menciona la "imagen fascinante" del Capital presentada por Marx (especialmente en sus *Grundrisse*): "una mezcla monstruosa del infinito bueno y del infinito malo, el infinito bueno que crea sus presupuestos y las condiciones de su crecimiento, el infinito malo que no deja de superar sus crisis, y que encuentra su límite en

su propia naturaleza".[155] En realidad, es en *El Capital* mismo donde encontramos esta descripción hegeliana de la circulación del capital:

> En cambio, en la circulación D - M - D funcionan ambos, la *mercancía* y el *dinero*, sólo como *diferentes modos de existencia del valor mismo*: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, sólo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital propio por el valor que se valoriza llegaremos a las siguientes afirmaciones: *el capital es dinero*, el *capital es mercancía*. Pero, en realidad, el *valor* se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza*.[156]

Obsérvese cómo abundan aquí las referencias hegelianas: con el capitalismo, el valor no es una mera universalidad abstracta "muda", un vínculo sustancial entre la multiplicidad de mercancías; de medio de intercambio pasivo, se convierte en el "factor activo" de todo el proceso. En lugar de asumir únicamente de forma pasiva las dos formas diferentes de su existencia real (dinero - mercancía), aparece como el sujeto "dotado de un movimiento propio, pasando por un ciclo vital propio": se diferencia de sí mismo, planteando su alteridad, y luego vuelve a superar esta diferencia — todo el movimiento es su propio movimiento. En este preciso sentido, "en lugar de representar simplemente las relaciones de la mercancía, entra... en relaciones privadas consigo mismo": la "verdad" de su relación con su alteridad es su autorrelacionamiento, es decir, en su automovimiento, el capital "supera" retroactivamente sus propias condiciones materiales, cambiándolas en momentos subordinados de su propia "expansión espontánea" — en hegeliano puro, pone sus propios presupuestos. Es crucial en el pasaje citado la expresión "un carácter automáticamente activo", una traducción inadecuada de las palabras alemanas utilizadas por Marx para caracterizar el capital como "*automatischem Subjekt*", un "sujeto automático", el

oxímoron que une la subjetividad viva y el automatismo muerto. Esto es lo que es el capital: un sujeto, pero uno automático, no uno vivo —y, de nuevo, ¿puede Hegel pensar esta "mezcla monstruosa", un proceso de auto-mediación subjetiva y de planteamiento retroactivo de presupuestos que, por así decirlo, queda atrapado en un "infinito espurio" sustancial, un sujeto que se convierte en una sustancia alienada?

Y, de nuevo, ¿no ocurre exactamente lo mismo con la Singularidad en la que finalmente nos veremos inmersos? ¿No será la Singularidad una nueva versión de ese "sujeto automático"? Deberíamos llevar este paralelismo hasta su conclusión: del mismo modo que la figura del capital como sujeto automático es una fantasía ideológica (aunque una fantasía con efectos sociales reales, inmanentes al movimiento del capital), la figura de la Singularidad como mega-sujeto divino en cuya actividad participamos es también otra fantasía ideológica. La Singularidad no implica nuestra alienación en el gran Otro (simbólico/virtual): La singularidad tendrá lugar en lo Real. Sin embargo, en la medida en que el sujeto no sólo estará inmerso en la Singularidad, sino también radicalmente alienado en ella (ya que, como hemos especulado, el sujeto sobrevivirá en ella como punto evanescente del puro vacío), ¿no es entonces la "separación" aquí el propio Inconsciente como correlato del puro sujeto ($)? En definitiva, ¿no es el propio gran Otro virtual el que nos permite adquirir un mínimo de separación del gran Otro digital? ¿No es lo Simbólico como tal una forma mínima de separación?

El problema es, por supuesto, que en nuestro trato con la red digital, estas dos dimensiones (el gran Otro virtual/simbólico y el gran Otro digital real) tienden a confundirse, de modo que tendemos a proyectar sobre la máquina digital que forma parte de la realidad material la dimensión del gran Otro simbólico, para tratarla como un "sujeto que se supone que sabe" (o que no sabe, es decir, la entidad a la que logramos ocultar nuestros secretos íntimos). Se puede argumentar que esta confusión es la que define la noción de Singularidad: un gran Otro materialmente existente que es simultáneamente un Otro divino. Esta confusión nos

acerca a la paranoia: en la paranoia, el Otro virtual —que, como decía Lacan, no existe— se percibe como existente en la realidad (bajo la apariencia de nuestro perseguidor). Para luchar contra esta confusión, hay que mantener separadas las dos dimensiones, lo que significa que hay que tratar al Otro digital (la red digital) como lo que es, como una inmensa máquina estúpida que funciona a ciegas.

Para resumir, los participantes humanos que habitan la Singularidad confunden automáticamente (en un efecto de ideología espontánea) el Otro digital real (la máquina digital que sostiene el contacto entre los cerebros conectados y, por tanto, nuestra inmersión en la Singularidad) con el "gran Otro" simbólico —los dos coinciden subrepticiamente, el Otro real (la máquina digital que sostiene nuestra inmersión en la Singularidad) se eleva al gran Otro simbólico, se percibe como una figura de autoridad simbólica, como un socio o espacio divino en el que habito. La primera tarea de la crítica de la ideología consiste, pues, en desublimar la Singularidad, en reintroducir la distancia entre las dos dimensiones, en reducir el Otro digital a la estupidez de una máquina ciega, en privarlo del aura de un Amo secreto.[157] En definitiva, desublimar la figura de la Singularidad, privarla de la dignidad de Cosa.

Sin embargo, ¿cómo combinar esta necesidad urgente de desublimar la Singularidad, de privarla de su estatus cuasi-divino, con la propuesta de determinar el paso de la represión (que sostiene la explotación) a una nueva economía libidinal sin explotación represiva como un paso de la represión a la sublimación? "En el régimen de la represión el único cambio posible es el cambio de objeto, pero no «el cambio de objeto en sí mismo»". Habría que dar a estas líneas toda su dignidad hegeliana, recordando la afirmación de Hegel de que en la experiencia, *Erfahrung,* no sólo cambia nuestra percepción del objeto, sino el objeto mismo. Entonces, ¿cómo funciona este cambio? ¿Qué hace el sujeto con el objeto? En lugar de la represión, es decir, el desplazamiento represivo de nuestra inversión libidinal de un objeto a otro (como en nuestro ejemplo del comportamiento compulsivo, en el que nuestra inversión libidinal se desplaza de la actividad ilícita al

ritual de castigo por esta actividad), el sujeto lleva a cabo la sublimación: el mismo objeto (en este caso la actividad sexual ilícita) es "elevado a la dignidad de la Cosa", el objeto imposible-real del deseo.

Para comprender cómo se supera la explotación mediante la sublimación, no basta con quedarse con esta definición estándar de la sublimación como la elevación de un objeto ordinario a la dignidad de Cosa. Como Lacan demostró acertadamente a propósito del amor cortés, un objeto ordinario (la mujer) es allí elevado a la dignidad de la Cosa, se convierte en una "compañera inhumana", peligrosa para acercarse demasiado, siempre fuera de alcance, mezclando el horror y el respeto. La paradoja del deseo se lleva aquí al extremo, convirtiendo la experiencia del amor en una tragedia eternamente aplazada. En el amor verdadero, sin embargo, entra la comedia: mientras la amada sigue siendo una Cosa, es simultáneamente "desublimada", aceptada en todas sus ridículas imperfecciones corporales. Se logra así un verdadero milagro: Puedo tener la Cosa-goce en mis manos, burlarme de ella y jugar con ella, disfrutarla sin restricciones —el verdadero amor no idealiza— o, como dijo Lacan en su seminario sobre la angustia "Sólo la sublimación amorosa hace posible que el goce condescienda con el deseo".[158]

Esta enigmática proposición fue interpretada con perspicacia por Alenka Zupančič, quien demostró cómo, en la comedia del amor, la sublimación comprende paradójicamente su opuesto, la desublimación: tú sigues siendo la Cosa, pero simultáneamente puedo utilizarte para mi propio goce: "amar al otro y desear mi propia *jouissance*. «Desear la propia *jouissance*» es probablemente lo más difícil de conseguir y de hacer funcionar, ya que al goce le cuesta aparecer como objeto".[159] No hay que eludir una descripción bastante concreta y gráfica de lo que esto supone: Te amo, y lo demuestro follando sólo por placer, objetivándote sin piedad —así es como dejo de ser explotado al servicio del goce del Otro. Cuando me preocupo todo el tiempo de que tú también goces, no es amor — "Te amo" significa: Quiero ser utilizado como un objeto para tu goce. Hay que rechazar aquí toda la tontería católica de preferir la posición del misionero

en el sexo porque los amantes pueden susurrar palabras tiernas y comunicarse espiritualmente, e incluso Kant se quedó corto aquí cuando redujo el acto sexual a reducir a mi pareja a un instrumento de mi placer: la autoobjetivación es la prueba del amor, sólo encuentras degradante el ser utilizado si no hay amor. Este goce mío no debería estar limitado ni siquiera por la tendencia a permitir que mi pareja alcance el orgasmo simultáneamente conmigo —Brecht tenía razón cuando, en su poema "Orges Wunschliste", incluye en la lista de deseos de sus preferencias los orgasmos no simultáneos: "*Von den Mädchen, die neuen. / Von den Weibern, die ungetreuen. / Von den Orgasmen, die ungleichzeitigen. / Von den Feindschaften, die beiderseitigen*". "De las muchachas, las nuevas. / De las mujeres, las infieles. / De los orgasmos, los no simultáneos. / De las animadversiones, las mutuas".

Pero parece que hay dos sublimaciones en otro sentido: la "buena" (sublimar el objeto en lugar de someterlo al trabajo de la represión), y la "mala" de sublimar (elevar a la dignidad de Cosa) el capital (o la Singularidad) en una Cosa divina, un monstruo transhumano que se reproduce automáticamente a través de nosotros, de nuestra actividad. Hay una sutil diferencia entre ambas: lo que se sublima en la "mala" sublimación no es un objeto o práctica libidinal concreta, sino el propio espacio global de la fuerza alienada que controla nuestras vidas y nos explota, libidinal y/o económicamente. Para aclarar esta distinción entre los dos modos de sublimación, tenemos que precisar más el paso de la represión a la sublimación caracterizado por Tomšič como el paso de lo infinito (sustancia) parasitando lo finito (individuos/ sujetos) a lo infinito como inflexión de lo finito (sujeto): "si la represión representa un parasitismo de lo infinito sobre lo finito y la explotación de la alienación del sujeto, entonces la sublimación se basa en un parasitismo inverso, el de lo finito sobre lo infinito" —este parasitismo significa que un objeto ordinario finito parasita la Cosa infinita. Así que, de nuevo, en la sublimación "mala", los objetos singulares no son elevados a la dignidad de la Cosa, sino que se reducen a un momento de desaparición en el eterno movimiento circular de la Cosa que pasa de una a otra forma de

aparición, mientras que, en la sublimación "buena", un objeto singular, en su propia finitud, representa a la Cosa, es decir, parasita en el infinito. Es como en el amor, donde una persona singular ordinaria, con todos sus defectos, se convierte en el punto fijo inamovible de mi inversión libidinal. Estas dos formas de sublimación son bien conocidas por la tradición: la "mala" es la de la sabiduría tradicional —todos los fenómenos son pasajeros, la única Cosa Real es el Abismo en el que todo lo que es desaparece—, mientras que la verdadera es la que mejor resume la noción cristiana del amor que privilegia violentamente a un sujeto singular, un amor que es exclusivo, introduciendo un desequilibrio extremo en el universo.

Sin embargo, la fórmula del parasitismo invertido es en sí misma insuficiente. La producción capitalista por la producción sólo funciona si es vivida por los trabajadores como una producción para satisfacer sus necesidades, externamente teleológica. Es, pues, el propio parasitismo capitalista de lo infinito (el capital) sobre lo finito (el trabajador) lo que "finitiza" al trabajador. En el comunismo, no será simplemente lo finito lo que parasite sobre lo infinito, sino un infinito diferente —el infinito es el sujeto mismo, el bucle de su productividad auto-mejorada, y no olvidemos que el sujeto es en su propio concepto una entidad singular, un Uno que excluye la multiplicidad de la realidad. Por eso la "producción por la producción", y no para satisfacer las necesidades del trabajador, no es sólo una forma de alienación capitalista: también define al comunismo en el que la producción es por sí misma, para realizar nuestras potencialidades creativas. En otras palabras, el problema de la "mala" sublimación es que el Infinito que parasita de los finitos transitorios es un caso de lo que Hegel llamó "infinito malo (espurio)".

Cuando vamos más allá de la alienación, la subjetividad (su fuerza singular de negatividad) se afirma plenamente, por supuesto, pero no en el sentido "hegeliano" habitual que sirvió de modelo a Marx (un sujeto se reapropia de la sustancia alienada, la reconoce como su propia obra); lo que ocurre en la des-alienación es sólo el redoblamiento de la alienación, que Lacan llamó separación. ¿Qué se separa de qué

aquí, si la alienación ya representa la separación del Otro del sujeto (que también está así descentrado, separado de sí mismo, con su centro de gravedad fuera de sí)? El gran Otro se separa de sí mismo, se desustancializa, es inconsistente, carece de fundamento, se mueve en círculo, atravesado por antagonismos. Volvemos a encontrarnos aquí con el tema hegeliano de la desigualdad: redoblar la alienación significa que la desigualdad del sujeto con la sustancia se refleja de nuevo en la propia sustancia, como su desigualdad consigo misma.

Esta distinción entre alienación y separación también nos obliga a enfocar de un modo nuevo nuestro compromiso contra la amenaza de una catástrofe ecológica. A menudo se oye decir que, para afrontar adecuadamente la amenaza de una catástrofe ecológica, tenemos que renunciar al "antropocentrismo" y concebirnos a nosotros mismos (la humanidad) como un elemento subordinado en la gran cadena del Ser: sólo somos una especie en nuestro planeta, pero a través de nuestra despiadada explotación de sus recursos, nosotros (la humanidad) estamos suponiendo una amenaza para nuestra madre Tierra, y esa Tierra nos está castigando a través del calentamiento global y otras amenazas ecológicas... Uno no puede sino reírse de esta visión: no es la Tierra, sino *nosotros* los que estamos en problemas, la Tierra es indiferente, ha sobrevivido a desastres mucho peores que la posible autodestrucción de una de sus especies. Lo que está amenazado es nuestro entorno, nuestro hábitat, el único en el que podemos vivir. Desde el punto de vista imaginario de la Tierra sería mucho mejor para su ecosistema global que nosotros (la humanidad) desapareciéramos, así que lo que está amenazado en la "crisis ecológica" es *nuestra* supervivencia, la supervivencia de nuestra sociedad. Y ahí reside el antropocentrismo oculto de tales visiones anti-antropocéntricas: a pesar de toda la palabrería sobre privilegiar a la Tierra por encima de nuestros intereses, lo que buscamos es (un entorno que convenga) nuestra supervivencia y bienestar. Por eso, lo que realmente está en juego en la ecología es lo sociopolítico: la ecología no consiste en cuidar la Naturaleza, sino en una reorganización social para

maximizar las condiciones de nuestro bienestar. Greta Thunberg es plenamente consciente de ello: cuando se refiere a la ciencia (exhortando a los políticos a que escuchen a la ciencia), se dirige a los políticos, no a los científicos: su objetivo no es dejar de lado la política, no es la despolitización, sino contribuir al surgimiento de una nueva política, una política que sea efectivamente universal, que se dirija a todos nosotros mientras (como corresponde a toda política) sigue dividiéndonos (es decir, luchando contra los que niegan la amenaza de una catástrofe ecológica). La lucha ecológica es la política más radical.[160] Otra versión de la política universal es la que se asocia con los nombres Assange-Snowden-Manning, la de "espiar para el pueblo", revelando al público secretos de Estado problemáticos. Con respecto al propio Estado soberano, tal actividad es "traición", por lo que es por definición universal, es decir, "traicionar" la fidelidad al propio Estado.

Greta sí ha cambiado en los últimos meses: ha pasado de ser la niña ingenua e inocente que dice que el emperador está desnudo a un demonio de lengua afilada y sonriente; pero su mensaje sigue siendo el mismo, sencillo y repetido. Conviene recordar aquí el maravilloso texto breve de Kierkegaard "Sobre la diferencia entre genio y apóstol", donde define al genio como el individuo que es capaz de expresar/articular "lo que hay en él más que él mismo", su sustancia espiritual, en contraste con el apóstol que "en sí mismo" no importa nada: el apóstol es una función puramente formal de quien dedicó su vida a dar testimonio de una Verdad impersonal que le trasciende. Es un mensajero que ha sido elegido (por la gracia): no posee ningún rasgo interior que lo califique para esta función. Lacan menciona aquí a un diplomático que sirve como representante de su país: su idiosincrasia es irrelevante, cualquier cosa que haga se lee como un mensaje de su país al país en el que está destinado — si, en una gran conferencia diplomática, tose, esto se interpreta como una señal suave de la duda de su estado sobre las medidas debatidas en la conferencia, etc. Y la conclusión paradójica de Lacan es que el "sujeto del inconsciente" freudiano (o lo que Lacan llama "sujeto del significante") tiene la estructura del apóstol

kierkegaardiano: es el testigo de una Verdad "impersonal". Lo que encontramos en la histeria no es precisamente un "cuerpo de la verdad": en los síntomas corporales que resultan de la "conversión" histérica, el cuerpo orgánico inmediato es invadido, secuestrado, por una Verdad, transformado en portador de la verdad, en un espacio/superficie en el que se inscriben las Verdades (del inconsciente) —la histeria es el caso último del *c'est moi, la verite, qui parle* de Lacan. En definitiva, la estructura es aquí la de un apóstol kierkegaardiano: el cuerpo es anulado/suspendido como indiferente en su realidad inmediata; es asumido como medio de la Verdad. Y Greta tampoco es un genio creativo, sino un apóstol de una verdad: no aporta nuevas ideas ingeniosas, sino que repite una y otra vez el mismo y sencillo mensaje. Hablando de los políticos, dijo: "No hemos salido a la calle para que se hagan selfies con nosotros y nos digan que realmente, realmente admiran lo que hacemos. Nosotros, los niños, lo hacemos para despertar a los adultos"[161]. Así es como habla un verdadero apóstol, borrándose de la imagen una y otra vez, plenamente consciente de que el foco de atención sobre ella, aunque sea festivo, funciona como una distracción de su mensaje.

Puede parecer que tal posición del apóstol es el caso más claro de alienación: el apóstol es un sujeto que, en un acto de *kénosis* radical, se vacía de todo contenido autoexpresivo para funcionar como transmisor impasible del mensaje del gran Otro. Sin embargo, hay que pasar por este punto cero para discernir la inconsistencia y el autobloqueo de ese gran Otro mismo, es decir, para poner de manifiesto cómo la Verdad misma que habla a través de mí es el no-todo, atravesado por una imposibilidad inmanente. Cuando Greta nos llama a escuchar a la ciencia y a tomarla en serio, esto no significa que la ciencia proporcione también las respuestas políticas a lo que debemos hacer. La ciencia nos permite discernir los contornos del callejón sin salida en el que nos encontramos (las catastróficas implicaciones ecológicas de nuestro desarrollo económico, etc.), pero no hay "política científica"; cuando oímos este eslogan, tenemos razón al sospechar lo peor de la manipulación y la dominación. La política es subjetiva en el sentido más

radical del término, mientras que la ciencia —como decía Lacan— excluye la dimensión del sujeto. La ciencia que debemos escuchar no es un instrumento neutral de salvación, sino algo que debemos superar, aprender a pensar más allá de su horizonte. Greta no es una totalitaria que actúa como instrumento del gran Otro científico, sino que propone los datos científicos como la base que debe obligarnos a elaborar un nuevo proyecto emancipador y actuar sobre él.

Esto significa también que necesitamos un concepto de alienación que vaya más allá de su versión marxista. Así que, para concluir, el paralelismo entre la alienación en el significante y la alienación capitalista de la que habla Marx, alienación que pertenece al fetichismo de la mercancía y a la apropiación de la plusvalía, es engañoso — para simplificarlo al máximo, la alienación del sujeto en el significante es constitutiva del sujeto, mientras que la alienación capitalista caracteriza un determinado modo de producción históricamente limitado. (Aunque, para Marx, el capitalismo no es sólo uno entre los modos de producción, sino una excepción que funciona como punto sintomático de toda la historia, y como tal universal en su significado). La alienación en el significante y en el Inconsciente nunca será abolida mientras se trate de la subjetividad, mientras que el capitalismo sí puede ser abolido, por lo que el paralelismo entre *wo es war soll ich werden* (el sujeto apropiándose de su sustancia inconsciente) y la lucha proletaria contra el capital (y por la apropiación de la sustancia social) pierde el punto clave. El comunismo no es un proceso interminable de superación del capitalismo, del mismo modo que el psicoanálisis nunca suprime el Inconsciente: el comunismo, por supuesto, no será un estado perfecto de realización humana, generará sus propios antagonismos, pero serán cualitativamente diferentes de los antagonismos capitalistas. Además, no significarán que el comunismo sea un proyecto inacabado sin fin, una meta que nunca alcanzaremos: El comunismo se definirá por estos nuevos antagonismos exactamente igual que el capitalismo se define por sus propios antagonismos específicos.[162]

El esquema “hegeliano” de Marx de un sujeto

colectivo que se apropia de la sustancia histórica alienada fracasa porque ignora la dimensión del gran Otro simbólico: La visión de Marx de una sociedad autotransparente es la visión de una sociedad sin gran Otro. Marx sí determina al proletariado como *substanzlose Subjektivität*, pero en su esquema, la subjetividad sin substancia (un trabajador reducido a pura capacidad de trabajo ya que todo contenido substancial le es arrebatado por el capital) se reduce a un momento de alienación extrema que anuncia la inversión revolucionaria mediante la cual el sujeto colectivo se reapropiará de su substancia alienada. En Hegel y Lacan, por el contrario, el sujeto sin sustancia es el sujeto como tal, su negatividad constitutiva, y la única manera en que puede "superar" su alienación de su sustancia es pasar de la alienación a la separación, es decir, percibirse a sí mismo como efecto de la grieta, de la desigualdad, en la sustancia misma —sujeto significa que la sustancia ya está alienada de sí misma.

Uno puede entender fácilmente por qué los tecnonautas soviéticos soñaban con algo como la Singularidad — la Singularidad puede parecer una realización caricaturesca del Comunismo: todos los humanos ahogados en una gran Mente, sin individualidad, todo compartido y transparente ... aquí recordamos la visión codificada del Comunismo de las paranoias de ciencia ficción de principios de los años 50 sobre la invasión de los ladrones de cuerpos. Los alienígenas invasores que se apoderan de nuestros cuerpos se presentan como hormigas sin individualidad, totalmente controladas por una Mente central. La Singularidad representa así la alienación total del Sujeto en la Sustancia, donde esta Sustancia pierde su misterioso carácter trascendente y se convierte en un campo de transparencia, un Dios que definitivamente no se oculta. La Singularidad promete así algo impensable dentro del universo marxista clásico: un espacio social transparente, totalmente inmanente, ya no acechado por un gran Otro alienado. En resumen, en la Singularidad, la alienación extrema (del sujeto en la sustancia) coincide con la autoabolición de la alienación.

La perspectiva de la Singularidad abre una oportunidad única de reafirmar la alienación

significante sin la alienación capitalista. La paradoja es que, una vez que nos enfrentamos a la perspectiva de la Singularidad, la tarea de la liberación ya no es abolir la alienación —de manera pervertida esto ya se logrará en la Singularidad— sino, por el contrario, *restablecer la alienación en el gran Otro como constitutiva de la subjetividad*. Ya no se trata de emprender la tarea de *wo es war soll ich werden*, de abolir/apropiarse del Inconsciente, sino de abrir el propio espacio del Inconsciente amenazado por la Singularidad.

A nivel más general, hay que tener en cuenta que la perspectiva del cerebro conectado encaja perfectamente con la creciente tendencia a la indiscreción. Tyi Starr, una estrella australiana del porno, anunció que vendería un vídeo en el que daba a luz, alegando que no percibe sus acciones como "incorrectas" y que no tiene necesidad de defenderlas.[163] Si el cerebro conectado se desarrollará de forma individual (yo decido con quién me conecto), se puede predecir fácilmente el siguiente paso: compartir mi experiencia de dar a luz... Algunas cis-feministas "radicales" probablemente celebrarán este gesto como un paso hacia la "desmitificación" de la vagina, haciéndonos conscientes de que no es sólo el objeto último del deseo sexual sino que también tiene otras funciones — sin embargo, también se puede argumentar que el gesto de Starr hace exactamente lo contrario, es decir, que sexualiza el acto de dar a luz. Starr tiene razón en que no hay nada "malo" en lo que pretende hacer; sólo habría que añadir que la representación estándar del acto sexual al que todos estamos acostumbrados es mucho más descarada que la representación del acto de dar a luz.

Sea cual sea nuestra postura, lo principal es tener en cuenta la creciente tendencia a la indiscreción radical que sustenta el acto de Starr, y los potenciales explosivos de esta tendencia — como dice Sloterdijk: "Más comunicación significa al principio sobre todo más conflicto".[164] Por ello, Sloterdijk tiene razón al afirmar que la actitud de "entenderse" tiene que complementarse con la de "salirse del camino del otro", manteniendo una distancia adecuada, aplicando un nuevo "código de discreción". A la civilización europea le resulta más fácil tolerar formas de vida

diferentes precisamente por lo que sus críticos suelen denunciar como su debilidad y su fracaso: la alienación de la vida social. Una de las cosas que significa la alienación es que la distancia está incluida en la propia textura social de la vida cotidiana: aunque viva al lado de otros, en mi estado normal los ignoro. Se me permite no acercarme demasiado a los demás. Me muevo en un espacio social en el que interactúo con los demás obedeciendo ciertas reglas "mecánicas" externas, sin compartir su mundo interior. Quizá la lección que hay que aprender es que, a veces, una dosis de *alienación* es indispensable para la coexistencia pacífica de diferentes formas de vida. A veces la alienación no es un problema, sino una solución, sobre todo cuando nos enfrentamos a la perspectiva de la indiscreción total en la Singularidad.

Además, se produce otra paradoja: puesto que, en la Singularidad, la alienación llevada al extremo coincide con su propia abolición*, la única manera de devolver la alienación es a través de la separación* como operación que lógicamente sigue y contrarresta la alienación, es decir, a través de la transposición de la alienación del sujeto del gran Otro en el gran Otro mismo.

El fin de la historia

¿Será, entonces, el eventual surgimiento de la Singularidad el fin de la historia, y si es así, en qué sentido? Lo primero que hay que hacer antes de abordar esta cuestión es distinguir entre historicidad propiamente dicha e historicismo. La diferencia que acabamos de esbozar entre los dos modos de superar la alienación —la separación y la simple noción humanista de desalienación como retorno a algún tipo de unidad restaurada— puede ser de cierta ayuda aquí en la medida en que nos permite discernir el peligro de una historización precipitada. La diferencia que separa la historicidad propiamente dicha del mero historicismo también puede ser captada por las "fórmulas de sexuación" de Lacan. El historicismo es claramente masculino: toda la realidad social es, en última instancia, contingente, construida en circunstancias históricamente específicas, no hay esencias transhistóricas, la forma básica de la ideología es la eternización de algún contenido históricamente específico... sin embargo, tal enfoque historicista exime del dominio del relativismo histórico a su propia postura que se universaliza silenciosamente, es decir, el historicismo aplica la misma noción de historia a todas las épocas históricas.

Podemos discernir esta excepción cuando planteamos una sencilla pregunta a propósito de la tesis antiesencialista de que todas las formas de identidad social son construcciones contingentes: digamos, cuando los defensores de la teoría de género afirman que toda identidad de género es una construcción histórica contingente, ¿se aplica esto de la misma manera a nuestras sociedades tardocapitalistas que a las sociedades tribales o cazadoras prehistóricas? Si la respuesta es afirmativa, entonces tenemos que conjeturar que vivimos en una época privilegiada en la que la contingencia histórica de toda identidad se hizo evidente, es decir, que estamos atrapados privilegiando nuestra propia época. A diferencia del historicismo, la característica básica de la auténtica historicidad es que es femenina en el sentido de las fórmulas de sexuación de Lacan: suprime esta excepción, es decir, relativiza

su propia posición y, por tanto, historiza su propia noción de historicidad. Es en este sentido que Hegel es un historicista radical: para él, con cada época histórica, cambia también la noción universal de historia. Este planteamiento no permite, pues, ninguna excepción a la historicidad y es, por ello, "no-todo": no hay una única noción universal de historicidad, ya que esta noción está ella misma atrapada en el proceso de cambio histórico.

Entonces, ¿cómo se aplica esta distinción al tema de la historización de nuestra noción básica de ser-humano? Cuando Tupinambá despliega las implicaciones de la historización radical de la clínica analítica, se refiere acertadamente a la distinción kantiana entre juicios negativos (juicios que niegan un predicado, como "él no está muerto") y juicios infinitos (juicios que afirman un no-predicado, como "él está no-muerto"). En la misma línea, Tupinambá propone la distinción entre la negación de universales positivos y la afirmación de universales negativos:

> Considerada sólo en su aspecto estructural, la investigación de Freud podría parecer simplemente una *negación de los universales positivos* —un movimiento que vincula sin problemas la práctica clínica y la teoría metapsicológica— y, por lo tanto, aparece como un proceso más bien estático, que concierne únicamente al analista y a su posición subversiva. Pero lo que le falta a esta imagen es el dinamismo esencial a través del cual la contradicción de las afirmaciones universales previamente sostenidas enriquece nuestra comprensión de cómo escuchar a los nuevos pacientes: una transformación de lo que se considera invariable en el espacio de lo posible, y por lo tanto una *afirmación de los universales negativos* —puede variar más en el espacio de las soluciones subjetivas a la sexuación de lo que previamente imaginamos.[165]

Si bien hay que respaldar plenamente esta línea de pensamiento, sólo hay que darle una lectura diferente. Para Tupinambá, afirmar los universales negativos significa simplemente que hay que llevar la relativización historicista hasta el final, ampliando el espacio de las variaciones, mientras que en mi lectura, dicha relativización se promulga ya en la "negación de los universales positivos", que queda atrapada en lo que

Hegel llamaba "mala infinitud": es "estática" en su propia sobredinamización, proceso que alcanzó su punto álgido en el relativismo historicista "posmoderno". Toda universalidad positiva es "deconstruida", se demuestra cómo su universalidad está sesgada, cómo privilegia y eterniza secretamente un contenido que es una variable histórica contingente. Pero siempre hay que tener en cuenta que la historización también puede ser ideología, no sólo porque aplica un procedimiento de historización (claramente fundamentado en nuestro tiempo) a todas las épocas, sino, sobre todo, cuando reduce a variable histórica un rasgo básico de un determinado dominio.

En esta línea, Fredric Jameson rechazó la noción (antes de moda) de "modernidades alternativas", es decir la afirmación de que nuestra modernidad liberal-capitalista occidental es sólo uno de los caminos de la modernización, y que son posibles otros caminos que podrían evitar los callejones sin salida y el antagonismo de nuestra modernidad: una vez que nos damos cuenta de que la "modernidad" es en última instancia un nombre en clave para el capitalismo, es fácil ver que esa relativización historicista de nuestra modernidad se sustenta en el sueño ideológico de un capitalismo que evitaría sus antagonismos constitutivos —¿no fue el fascismo el caso ejemplar de modernidad alternativa? De manera estrictamente homóloga, la reducción de los impasses de la sexualidad a una constelación histórica específica (digamos, del patriarcado occidental) abre el espacio para la utopía de una sexualidad plena sin sus impasses y perversiones que, como demostró Freud, habitan su misma noción. La salida de este callejón sin salida ideológico consiste en completar la negación de los universales positivos con la afirmación de los universales negativos, es decir, con una imposibilidad constitutiva de todo el dominio: sí, todos los universales positivos son relativos, inestables; pueden transformarse, pero no simplemente por la forma dinámica y cambiante de la realidad. Las formaciones positivas son otros tantos intentos de lidiar con el mismo antagonismo subyacente, y lo que desencadena el cambio es el fracaso final de todo intento de resolver este antagonismo. Uno de los universales negativos de Lacan es "no hay relación sexual", lo que significa que

no basta con señalar la inestabilidad inmanente y el carácter histórico del género binario tradicional, sino que hay que añadir que toda forma determinada de relación de género, por muy abierta y flexible que sea, fracasará a la hora de superar la imposibilidad constitutiva de la sexualidad humana.

Por lo tanto, es crucial tener en cuenta cómo la limitación ideológica funciona en dos direcciones opuestas. La ideología no es sólo la eternización de una situación histórica específica; es también la reducción a una propiedad contingente específica de algo que es constitutivo de todo el campo. La ideología no es sólo la elevación del capitalismo al orden económico más apropiado y racional; es también la desestimación de las crisis y los antagonismos que caracterizan al capitalismo en una desviación debida a circunstancias contingentes particulares, y la idea que la acompaña de que es posible otro capitalismo que evitaría las crisis y los antagonismos. Y esta distinción también tiene importantes implicaciones para cualquier intento de comprender cómo nos afectará el hecho de tener un cerebro conectado: no sólo nos obligará a historizar nuestra forma de subjetividad; también nos obligará a resistir la tentación de imaginar simplemente una forma diferente de conciencia afín al sueño de la modernidad alternativa, como si con un cerebro conectado tuviéramos la misma conciencia que tenemos ahora, sólo que liberada de las restricciones de la finitud, es decir, como si la posthumanidad fuera sólo una humanidad ampliada y elevada a un nivel superior.

Ahora podemos ver por qué la perspectiva de la Singularidad es el principal candidato actual para el fin de la historia: después de que tenga lugar, el resto no será historia, al menos no la historia tal y como la conocimos y experimentamos. Esto nos lleva de nuevo al territorio hegeliano, ya que Hegel es *el* filósofo del fin de la historia — sin embargo, el fin de la historia en la Singularidad no puede sino aparecer como algo totalmente diferente de la noción de Hegel de este fin. ¿Podemos entonces aprender algo de Hegel al respecto? Tal vez, deberíamos empezar con una aporía en el corazón mismo de la noción de Hegel del fin de la historia.

Historizar su propia posición sigue siendo un

problema para Hegel, es como si careciera de los términos adecuados para formularla. Mientras insiste en la clausura del Saber Absoluto (SA), a menudo añade una extraña calificación temporal: "por el momento", o algo similar. Entonces, ¿cómo se historiza el SA? ¿Puede Hegel pensar la limitación histórica de su propia posición? En cierto sentido, la respuesta es no, por supuesto: la historización de la propia posición implica que, de alguna manera, podemos pisar nuestros hombros y mirarnos a nosotros mismos desde fuera, para poder ver nuestra propia relatividad, por lo que SA es la consecuencia necesaria de la auto-historización radical. Sin embargo, para decirlo de una manera brutalmente ingenua: ¿la lógica de Hegel proporciona realmente la matriz definitiva (y en este sentido ahistórica) de todos los modos posibles de racionalidad? ¿No requiere la física cuántica un conjunto de categorías que no se encuentran en Hegel? Entonces, ¿qué debemos hacer hoy, seguir confiando en la estructura de la lógica de Hegel o reescribirla, introduciendo nuevas categorías? En una puñalada crítica a mi posición sobre este tema, MacGowan escribe que la afirmación de Hegel sobre el fin de la historia

> es más fuerte que la admisión de que el fin de la historia se nos impone constantemente como sujetos históricos. En cambio, Hegel cree que nunca iremos más allá del reconocimiento de que todos somos libres, que es el reconocimiento que se da en la Europa moderna (así como en Norteamérica y Haití). Esto no significa que dejen de producirse acontecimientos históricos significativos o que no se descubran nuevas vías para la articulación de la libertad, como alguna nueva forma de comunismo, por ejemplo. Pero, para Hegel, la historia como campo para el despliegue de nuevos conocimientos sobre la existencia llega a su conclusión con el reconocimiento de la libertad universal, que se produce con el desarrollo de la modernidad y la Revolución Francesa.[166]

Pero, ¿es la afirmación de la libertad universal en la modernidad realmente una ruptura que "ningún acontecimiento posterior podrá superar"?[167] Se puede argumentar que es más bien el término medio en la tríada del cristianismo, la libertad política moderna y lo que el comunismo concibe como libertad social.

Empezamos con la liberación espiritual interior (todos somos iguales en Cristo), pasamos a la liberación política (libertad en el espacio público político), y después se abre la perspectiva de una liberación social. A pesar de todo lo que es problemático en el tratamiento de la libertad por parte de Marx, hizo un punto valioso con su afirmación de que la economía de mercado combina de manera única la libertad política y personal con la falta de libertad social: la libertad personal (venderme libremente en el mercado) es la forma misma de mi falta de libertad. Esto no significa que la libertad política sea sólo una ilusión burguesa que enmascara la realidad de la explotación y la servidumbre: el problema es mucho más grave.

Tras la Revolución Francesa, han aparecido nuevas formas de dominio y dominación para las que sencillamente no hay lugar dentro de las coordenadas establecidas del pensamiento político de Hegel: mientras que en Hegel hay lugar para los tiranos sangrientos que siguen sus intereses privados, no hay lugar para el mal incrustado en la propia maquinaria estatal y realizado por administradores fieles; no hay lugar para los líderes carismáticos populistas elegidos democráticamente que ganan votos por medio de la exhibición abierta de su obscenidad.

Aunque, en una economía de mercado, sigo siendo dependiente de facto, esta dependencia es, sin embargo, "civilizada", promulgada en forma de un intercambio de mercado "libre" entre yo y otras personas en lugar de la forma de servidumbre directa o incluso de coacción física. Es fácil ridiculizar a Ayn Rand, pero hay un grano de verdad en el famoso "himno al dinero" de su obra *La rebelión de Atlas*: "Hasta que, y a menos que, descubras que el dinero es la raíz de todo bien, pides tu propia destrucción. Cuando el dinero deja de ser el medio por el que los hombres se relacionan entre sí, entonces los hombres se convierten en las herramientas de otros hombres. Sangre, látigos y pistolas o dólares. Elige, no hay otra opción".[168] ¿No dijo Marx algo parecido en su conocida fórmula de cómo, en el universo de las mercancías, "las relaciones entre las personas asumen el aspecto de relaciones entre las cosas"? En la economía de mercado, las relaciones entre las personas pueden aparecer como

relaciones de libertad e igualdad mutuamente reconocidas: la dominación ya no se promulga directamente y es visible como tal. El socialismo realmente existente en el siglo XX demostró que la superación de la alienación del mercado suprime la libertad "alienada" y con ella la libertad *tout court*, devolviéndonos a las relaciones "no alienadas" de dominación directa. ¿Cómo imaginar un espacio comunitario sin una agencia reguladora que controle el propio medio de colaboración y ejerza así una dominación directa? Está claro, pues, que una sociedad "comunista" implicaría nuevas "contradicciones", ¿podemos conjeturar cuáles serían? Fredric Jameson propuso sin miedo la *envidia* como principal candidata.

Y deberíamos aplicar el axioma de Marx de que una formación social se define, en última instancia, por su "contradicción" fundacional (y por cómo intenta afrontarla) también a una sociedad poscapitalista, y también a la perspectiva de una sociedad en la que los cerebros conectados desempeñen un papel importante. En lugar de intentar imaginar distintas opciones alternativas (una sociedad privada de individuos humanos; una sociedad de experiencias compartidas felices), deberíamos centrarnos en la nueva "contradicción" que surgirá. Entonces, si entramos en la Singularidad, ¿el universo del sentido, la dimensión simbólica, seguirá ahí o desaparecerá como si nunca hubiera existido? Ninguna de las dos cosas: desaparecerá, pero su desaparición se seguirá sintiendo como una ausencia. En definitiva, funcionará como un ausente de la Singularidad. La ironía es que el sujeto sobrevivirá como el ausente, encarnando la propia dimensión (de la diferencialidad) que, como podemos suponer, escapará a la Singularidad.

Así es como debemos tratar la alternativa clave aquí: incluso si el Inconsciente del sujeto en principio elude el alcance de la Singularidad, ¿qué pasa si esto no significa que habrá una dimensión que eludirá la Singularidad sino algo mucho más simple y radical: el sujeto pagará su entrada en la Singularidad simplemente *perdiendo la dimensión del Inconsciente*? En resumen, ¿qué pasa si su inmersión en la Singularidad excluirá la dimensión del Inconsciente, sin dejar espacio para ella? ¿Y si esta inmersión

significa que el ámbito de la subjetividad se limitará a lo registrado por la Singularidad? No será así porque la propia desaparición de la pérdida simbólica ("Caída") seguirá resonando en el espacio de la Singularidad.

Además, con nuestra entrada en la Singularidad, ¿no desaparecerá el espacio mismo de la dialéctica hegeliana del reconocimiento? La "puesta a prueba" de dos sujetos cuando se enfrentan carece de sentido cuando la autoexperiencia íntima de cada uno de ellos es directamente accesible a otro(s)... Se puede, no obstante, aventurar la hipótesis de que, en la medida en que el sujeto del Inconsciente sobrevive a distancia del espacio compartido de la Singularidad, se abre un nuevo espacio de reconocimiento en el que está en juego este mismo estatuto de sujeto: en una nueva "lucha a muerte" tengo que demostrar que no puedo ser reducido a mi lugar en la Singularidad...

La distancia entre nuestra vida interior, la línea de nuestros pensamientos, y la realidad exterior es la base de la percepción de nosotros mismos como libres: somos libres en nuestros pensamientos precisamente en la medida en que están a distancia de la realidad, de modo que podemos jugar con ellos, hacer experimentos de pensamiento, dedicarnos a soñar, sin consecuencias directas en la realidad, nadie puede controlarnos ahí. Una vez que nuestra vida interior está directamente vinculada a la realidad, de modo que nuestros pensamientos tienen consecuencias directas en la realidad (o pueden ser regulados directamente por una máquina que forma parte de la realidad) y, en este sentido, ya no son "nuestros", entramos efectivamente en un estado posthumano. El sujeto que sobrevivirá no será, pues, el portador de la riqueza de la experiencia interior —toda esa riqueza de sentimientos, pasiones, miedos, sueños y esperanzas, etc., podría perfectamente ahogarse en el espacio colectivo de la Singularidad. El sujeto sobrevivirá como un puro $, el punto de fuga de la negatividad separada de todo su contenido experimentado. En definitiva, el sujeto estará más dividido que nunca, dividido no entre él y su(s) otro(s) sino dividido en sí mismo, entre su contenido (separado de él) y la puntualidad del $ (punto cero de la subjetividad barrado).

Este estatus puntual del *cogito* sólo se pone de

manifiesto más tarde, con su reformulación kantiana. La autoconciencia kantiana es una función puramente lógica que sólo señala que todo contenido de mi conciencia está ya mínimamente mediado/reflejado: cuando deseo X, nunca puedo decir "soy simplemente así, no puedo evitar desear X, es parte de mi naturaleza", ya que, siempre deseo desear X, es decir acepto reflexivamente mi deseo de X —todas las razones que me motivan a actuar ejercen su poder causal sólo en la medida en que las "pongo" o acepto como razones... Se podría pensar que tal reflexividad implícita se limita a la actividad consciente y es, como tal, precisamente aquello de lo que carecen nuestros actos inconscientes —cuando actúo inconscientemente, actúo como si siguiera una compulsión ciega, como si estuviera sometido a una causalidad pseudo-natural. Sin embargo, como ya hemos visto a propósito del rol de lo ausente, la reflexividad implícita no sólo es para Lacan también discernible en el inconsciente, sino que es precisamente aquello que, en su aspecto más radical, es inconsciente. Recordemos la actitud típica de un sujeto histérico que se queja de cómo es explotado, manipulado, victimizado por otros, reducido a un objeto de intercambio —la respuesta de Lacan a esto es que esta posición subjetiva de víctima pasiva de las circunstancias nunca es simplemente impuesta desde fuera al sujeto, sino que tiene que ser al menos mínimamente refrendada por él. El sujeto, por supuesto, no es consciente de su participación activa en su propia victimización — esto, precisamente, es la verdad "inconsciente" de la experiencia consciente del sujeto de ser una mera víctima pasiva de las circunstancias.

Se puede ver ahora en qué contexto psicoanalítico preciso se asienta la tesis aparentemente disparatada de Lacan según la cual el *cogito* cartesiano (o, más bien, la autoconciencia kantiana) es el sujeto mismo del Inconsciente: para Lacan, el "sujeto del inconsciente", el sujeto que hay que atribuir al Inconsciente freudiano, es precisamente este punto vacío de autorrelaciones, no un sujeto rebosante de fuerzas libidinales y fantasías. Esta paradójica identidad de la Autoconciencia (en el sentido preciso que este término adquiere en el Idealismo alemán) con el sujeto del Inconsciente se

pone de manifiesto en la problemática del Mal radical, de Kant a Schelling: ante el enigma de cómo es que hacemos responsable a un malvado de sus actos (aunque nos quede claro que la propensión al Mal forma parte de la "naturaleza" de esta persona, es decir, que no puede sino "seguir el camino del mal". Es decir, que no puede sino "seguir su naturaleza" y realizar sus actos con una necesidad absoluta), Kant y Schelling postulan un acto trascendental no fenoménico, atemporal, de elección primordial, mediante el cual, cada uno de nosotros, antes de su existencia corporal temporal, elige su carácter eterno. Dentro de nuestra existencia fenoménica temporal, este acto de elección se experimenta como una necesidad impuesta, lo que significa que el sujeto, en su autoconciencia fenoménica, no es consciente de la libre elección que fundamenta su carácter (su "naturaleza" ética), es decir, este acto es radicalmente inconsciente (la conclusión explícita de Schelling). Volvemos a encontrarnos aquí con el sujeto como el vacío de la pura reflexividad, como esa X a la que se puede atribuir (como su libre decisión) lo que, en nuestra autoconciencia fenoménica, se experimenta como parte de nuestra naturaleza heredada o impuesta de otro modo. La conclusión a la que se llega es, pues, de nuevo, que la propia autoconciencia es radicalmente inconsciente.

El tema estándar de la antifilosofía contemporánea es el anticartesianismo: el *cogito* cartesiano es una entidad racional abstracta arrancada artificialmente del mundo vital concreto de los individuos reales. En este contexto, el inconsciente freudiano se percibe como parte de la reacción anticartesiana, como una prueba más, en la línea de Feuerbach, Marx, etc., de que los humanos no somos seres pensantes aislados sino, como habría dicho Heidegger, siempre arrojados al mundo, comprometidos con la realidad. La tesis de Lacan de que el *cogito* es el sujeto freudiano adquiere aquí todo su peso: para él, por el contrario, el Inconsciente no forma parte del espeso fondo no transparente del *Lebenswelt*. En cuanto a la oposición entre las estructuras racionales abstractas (descontextualizadas) y el grueso mundo vital concreto, el Inconsciente está del lado de las primeras: el Inconsciente es la intrusión de un cuerpo extraño en nuestro mundo vital, es como

una máquina intrusa que desbarata el buen funcionamiento de nuestro mundo vital, subordinándolo a sus propias leyes extrañas. Pensemos en lo que el Inconsciente pulsional hace a nuestra sexualidad instintiva innata: la pervierte totalmente, subordinando su función reproductiva a un mecanismo casi suicida de compulsión a la repetición en el que el goce se plantea como un objetivo propio. Así que, para concluir, recordemos cómo MacGowan retoma la lección política básica de la dialéctica de Hegel:

> El sentido de la contestación política es avanzar en la dirección de una contradicción cada vez más resistente, y la filosofía desempeña un papel vital en este movimiento. Esta es la definición de progreso de Hegel: el movimiento desde las contradicciones sociales más fáciles de resolver a las más intrincadas.[169]

En resumen, en una reconciliación hegeliana, las fuerzas opuestas de un conflicto no se reúnen en un Todo superior no antagónico; una reconciliación hegeliana es, en su forma más radical, la reconciliación con la propia "contradicción". En el momento final de un movimiento circular dialéctico, la contradicción que motivó este movimiento no es abolida, sino que resurge en su forma más pura y radical. O, para usar los términos estándar nunca utilizados por el propio Hegel, en la "síntesis" final la antitesis es llevada al extremo, plenamente interiorizada como constitutiva de la entidad en cuestión. (No debemos temer aplicar esto a la noción de comunismo de Marx: si toda la historia hasta ahora es la historia de la lucha de clases, en el comunismo la "lucha" estallará de forma más radical). ¿Y no es la perspectiva de la Singularidad el ejemplo máximo de este proceso? No será la inmersión en un pensamiento colectivo desinteresado, sino la experiencia de una brecha o, más bien, de una escisión radical: el sujeto mantendrá un mínimo de distancia hacia el pensamiento colectivo, y esta distancia será la fuente de un sufrimiento cuyos contornos no podemos adivinar hoy, pero también la fuente de una nueva esperanza.

La respuesta a la pregunta "¿sobrevivirá el sujeto a la entrada en la Singularidad?" depende de nuestra noción de sujeto. Si identificamos como núcleo de la

subjetividad su "vida interior", lo que solemos denominar la riqueza interior de una personalidad, sus sueños secretos, ansiedades y esperanzas, entonces, por supuesto, el sujeto desaparece en la Singularidad donde todo ese contenido se "colectiviza". Si, por el contrario, identificamos al sujeto como el vacío rellenado por lo que Lacan denomina la "materia del yo" fantasmática pero no idéntica a ella, entonces sólo en el paso por la Singularidad aparece un sujeto reducido a su mínimo, como el vacío del *cogito* cartesiano. La pérdida de la propia pérdida, la aparición de la pérdida en su estado más puro, es por tanto algo así como una versión pensante del famoso *Cuadrado negro sobre una superficie blanca* de Malevitch: el nivel cero, la marca de las coordenadas básicas de nuestro espacio simbólico. Es importante señalar aquí que, para Malevitch, esta forma cero no es una especie de abismo autodestructivo del que debemos cuidarnos para no ser tragados por él, sino un punto por el que debemos pasar para obtener un nuevo comienzo. Es el momento de la pulsión de muerte que abre el espacio para un nuevo comienzo. Por eso, los cuadros posteriores de Malevitch, más figurativos (como su famoso autorretrato), no son una traición a su radicalidad juvenil, sino formas de explorar el espacio abierto por ella. (En el autorretrato, esta fidelidad está señalada por las manos de Malevitch formando un cuadrado, lo que indica al espectador que el cuadrado sigue aquí). Y lo mismo ocurre con nuestra entrada en la Singularidad: la pérdida que conlleva podría ser un nuevo comienzo de algo que aún no podemos imaginar.

Entonces, ¿qué sobrevivirá en la Singularidad, qué eludirá su espacio de experiencia colectiva compartida? Dos (no) entidades interdependientes: el sujeto vacío, un sujeto privado de la riqueza de su vida interior, y su correlato, el Inconsciente virtual. (Además, si seguimos nuestra especulación beckettiana, la división entre el sujeto vacío y el pensamiento-contenido enajenado de su vida interior —el pensamiento colectivo desinteresado que el sujeto ya no experimentará como "propio"— se inscribirá en este pensamiento mismo como la división entre el trance colectivo alucinatorio y el frío conocimiento objetivo). La persistencia del Inconsciente virtual significa que el sujeto vacío no

será sólo un punto singular mudo a distancia de la sustancia colectiva de la Singularidad: el espacio colectivo de la Singularidad se experimentará como fracturado, inconsistente, con otra voz, la voz de los contrafactuales inconscientes, apareciendo en sus grietas.[170]

En otras palabras, lo que sobrevive a la entrada en la Singularidad no es el núcleo del ser-humano, sino precisamente la parte o aspecto inhumano de la humanidad, el sujeto cartesiano y el Inconsciente. Descartes fue el primer pensador antihumanista: su *cogito* debe distinguirse estrictamente de lo que llamamos "personalidad humana", toda la riqueza de la vida interior. La época alta del humanismo fue el Renacimiento, que celebra al ser humano como lo más elevado entre todas las criaturas, como una criatura de expresividad que saca a relucir creativamente su profundidad interior, que despliega sus potenciales internos. El sujeto cartesiano es otra cosa: un vacío inhumano, un punto vacío de negatividad autorrelacionada. Lo que efectivamente está amenazado por el cerebro conectado es nuestra autoexperiencia ordinaria como individuos humanos libres con acceso directo a nuestra vida interior, pero esta amenaza, esta desposesión de lo que, en nuestra vida cotidiana, consideramos el elemento básico de nuestra personalidad, pone de manifiesto los contornos de nuestra subjetividad inhumana.

Así que ahora deberíamos, como en el remate final de un chiste, dar la vuelta a nuestra pregunta repetidamente planteada: ¿el eventual auge de un cerebro conectado amenazará el núcleo de nuestro ser-humano? Deberíamos sustituirla por la pregunta contraria: ¿producirá este eventual ascenso una nueva forma de subjetividad? ¿Hará palpable una dimensión clave de la subjetividad que, hasta ahora, ha estado ofuscada en nuestra autoexperiencia? Nuestra respuesta es un cauto sí: lo que se hará visible es la brecha que separa el vacío de la subjetividad del llamado "mundo interior" de nuestra personalidad, la brecha que es invisible en nuestra experiencia cotidiana en la que nos identificamos con nuestra "vida interior".

Esta interconexión entre el sujeto cartesiano y el Inconsciente tiene otras dos implicaciones cruciales. En

primer lugar, incluso este sujeto "puro" (que sobrevive a la entrada en la Singularidad) no carece de objeto, está constitutivamente correlacionado con un objeto "imposible", lo que Lacan llama *objet petit a*. En segundo lugar, este sujeto "puro" tampoco es neutro con respecto a la diferencia sexual, sino que está constitutivamente sexuado, atravesado por lo real de la imposibilidad de la relación sexual: el sujeto sólo es sujeto en la medida en que está restringido (truncado, inhibido) por esta imposibilidad, no es neutro sino siempre "parcial" con respecto a la elección impuesta por la diferencia sexual. Sí, el sujeto no es objeto, sólo persiste en la medida en que elude toda identificación con algún objeto; sin embargo, del mismo modo que hay una diferencia entre el café-sin-leche y el café a secas como café-sin, un sujeto puede ser un sujeto sin un objeto fálico determinado (castración masculina), o un sujeto que simplemente está sin (femenino). O, por decirlo de otro modo, mientras los hombres se sacrifican por algo (una causa superior: la patria, la libertad, el honor), sólo las mujeres son capaces de sacrificarse por *nada*.

Esta paradoja explica el gesto de la retirada femenina en el momento mismo en que "podría tenerlo todo (la pareja anhelada)" en una serie de novelas que van desde *La princesa de Cleves* de Madame de Lafayette hasta *Las afinidades electivas* de Goethe (o, el caso inverso/complementario, la no retirada de la mujer, su inexplicable perseverancia en el matrimonio infeliz, o con una pareja ya no amada, incluso cuando surge la posibilidad de salir de él, como en *El retrato de una dama* de James). Aunque la ideología se invierte en este gesto de renuncia, el gesto en sí mismo no es ideológico. La lectura de este gesto que hay que rechazar es la habitual del psicoanálisis, según la cual se trata de la lógica histérica del objeto de amor (el amante) que sólo se desea en la medida en que está prohibido, sólo en la medida en que hay un obstáculo bajo la forma del marido —en el momento en que el obstáculo desaparece, la mujer pierde el interés por este objeto de amor. Además de la economía histérica de poder disfrutar del objeto sólo en la medida en que sigue siendo ilícito/prohibido, en la medida en que mantiene un estatus potencial, es decir bajo la

apariencia de fantasías sobre lo que "podría haber" sucedido, esta retirada (o insistencia) también puede interpretarse de otras muchas maneras: como expresión del llamado "masoquismo femenino" (que puede leerse además como expresión de la eterna naturaleza femenina, o como interiorización de la presión patriarcal) que impide a la mujer "aprovechar el día" plenamente; como gesto protofeminista de salida de los confines de la economía fálica que plantea como objetivo último de la mujer su felicidad en una relación con un hombre; etc. etc. Sin embargo, todas estas interpretaciones parecen perder el punto que consiste en la naturaleza absolutamente fundamental del gesto de retirada como constitutivo del propio sujeto. Si, siguiendo a los grandes idealistas alemanes, equiparamos sujeto con libertad y autonomía, ¿no es ese gesto de repliegue —no como gesto sacrificial dirigido a alguna versión del gran Otro, sino como gesto que proporciona su propia satisfacción, como gesto de encontrar el goce en la propia brecha que me separa del objeto— la forma última de autonomía?

Volviendo a nuestro ejemplo del café sin leche: si los hombres son como el café con leche/pene, las mujeres no son el hombre sin leche/pene, pero tampoco son plenamente mujeres. Esto es lo que pretende Lacan con su afirmación de que *la femme n'existe pas*: aunque la mujer no se define por la negación del ser-hombre, no hay una identidad femenina sustancial. En su seminario sobre la sexualidad femenina, Lacan afirma que, si bien el hombre puede definirse diferencialmente, como no-mujer, no ocurre lo mismo: la mujer no puede definirse como no-hombre. Esto no significa que la mujer posea una identidad sustancial fuera de la relación con el hombre: lo que caracteriza a la mujer antes de la relación con el hombre es más bien un no como tal, una negatividad autorrelacionada, y el hombre como no-mujer significa que el hombre, en su propio ser, niega el no mismo que define la subjetividad femenina, no que niegue alguna esencia femenina sustancial. De forma homóloga, el estatus de "café sin leche" implica que no hay un simple "café solo" positivo que carezca de nada: el "café solo" sin un sin ya está en sí mismo marcado por la negación, sólo que esta negación no es todavía una negación

determinada.

En cuanto a la tríada hombre, mujer y humano, hay que tener en cuenta que tanto mujer como humano combinan “hombre” con un prefijo: “mujer” une “esposa” (mujer, persona femenina) al hombre, de modo que significa algo así como “esposa-hombre”, y “humano” significa “de o perteneciente al hombre”. [171] Por tanto, hay que rechazar la noción común de que el género humano se divide en especies de hombres y mujeres: la lógica subyacente es más bien la del género “hombres” dividido en especies “humanos” y “mujeres”, ya que “hu (de)” y “wo (esposa)” son las dos especificaciones de “hombre”. Hay hombres que son plenamente humanos, “del hombre”, y hay hombres que obviamente no son plenamente “del hombre”, y el prefijo “wo” indexa esta privación. Entonces, ¿cuál debería ser la respuesta feminista a esta distorsión? No, como puede parecer, esencializar la feminidad como término genérico y reducir el “hombre” a su especie deficitaria, sino elevar la propia deficiencia a un rasgo constitutivo básico del ser-humano, y concebir la posición masculina como una ofuscación de esta deficiencia constitutiva.

Es esta deficiencia constitutiva la que se ve amenazada por el cerebro conectado: cuando mi cerebro está conectado, ya no necesito hacer movimientos corporales externos (teclear, hablar) para interactuar con la máquina. Este hecho cambia radicalmente el estatus de la interfaz, definida como “un límite compartido a través del cual dos o más componentes separados de un sistema informático intercambian información. El intercambio puede ser entre el software, el hardware del ordenador, los dispositivos periféricos, los seres humanos y combinaciones de estos”.[172] Con proyectos como el ya mencionado AlterEgo, la interfaz que me permite comunicarme con la máquina ya no es una pantalla ajena a mí*: mi mente funciona directamente como interfaz entre la máquina y yo*. Por tanto, en principio no tengo ningún lugar donde esconderme, ni distancia con la máquina: Estoy completamente expuesto a la máquina.[173]

Para aclarar este punto, demos un rodeo y elevemos a concepto la noción de “glory hole” (un agujero en

una pared, o en otro tipo de tabique, a menudo entre cubículos de sanitarios públicos o cabinas y salones de videojuegos para adultos, para que la gente tenga actividad sexual). Aunque los glory holes se asocian sobre todo a la cultura gay y al sexo anal u oral, también son utilizados por personas bisexuales o heterosexuales: grandes agujeros en los que una mujer puede introducir la mitad inferior de su cuerpo para ser penetrada de forma anónima. La función de un glory hole es doble: mantiene el anonimato de los interlocutores del intercambio sexual, además de despersonalizar a mi pareja, reduciéndola a un objeto parcial (sólo juego con pene con testículos, orificio anal o vagina). Algunos teóricos queer señalan el aspecto liberador de esa despersonalización; sin embargo, hay que insistir aquí en la distinción entre persona y sujeto: si bien ese sexo anónimo despersonaliza (priva a mi pareja de su condición de personalidad), NO le priva de la subjetividad, sino que precisamente reduce al otro a un puro sujeto privado de su personalidad. Cuando participo en una actividad sexual a través de un glory hole, adquiero una especie de distancia respecto a lo que ocurre al otro lado del agujero, no estoy plenamente en él, me reduzco a un observador vacío de lo que ocurre ahí fuera, y esta distancia me libera de mi personalidad y me reduce a un sujeto. Para un lacaniano, es fácil ver el vínculo entre esta despersonalización y la reducción del cuerpo a un órgano parcial que goza a través del agujero: la persona es un correlato de todo el cuerpo, es como el alma, la riqueza interior de un cuerpo, mientras que el sujeto es un correlato de un objeto parcial — o, como lo escribió Lacan en su fórmula de la fantasía, $ ◊ *a*. La pared en la que se abre el glory hole es, por tanto, la pared que separa a la persona del sujeto: digamos que soy yo quien empuja mi pene y mis testículos a través del agujero para que el que está al otro lado pueda jugar con él — de este (mi) lado de la pared soy una persona con un cuerpo, del otro lado soy un sujeto apéndice de un órgano parcial con el que mi pareja anónima está jugando (masturbándolo o chupándolo, empujándolo en su ano o vagina...). La paradoja aquí es que mi "verdadero yo" no está de este lado del agujero, mientras que del otro lado sólo juego; por el contrario,

el núcleo fantasmático de mi subjetividad está ahí fuera, en el otro lado, de modo que en cierto sentido soy más "verdaderamente yo mismo" en el juego sexual que se produce ahí fuera (y en el que estoy reducido a un objeto parcial) que como persona de este lado del muro. En este preciso sentido, también podemos decir que el agujero es una interfaz de las dos dimensiones diferentes, mi realidad en este lado y lo real fantasmático en el otro. La característica clave de los glory holes es el muro que funciona como frontera que separa dos espacios diferentes, mi realidad personal y lo real del otro lado, donde juego mis fantasías. Los glory holes no son más que un caso particular de la división que se da en toda forma de realidad: la realidad nunca es "toda", siempre está limitada por alguna forma de muro que excluye de ella lo real. Con respecto a nuestro tema —el cerebro conectado en el que mi mente misma sirve directamente de interfaz— la pregunta es, por supuesto: ¿qué sucede en este caso cuando no hay ningún muro que separe mi realidad de lo real fantasmático? Sólo hay una respuesta: una especie de cortocircuito psicótico en el que la realidad y la fantasía coinciden directamente — otra visión distópica de una catástrofe...

Sin embargo, como ya hemos visto, esta no es toda la historia. Volviendo a la idea de Musk de que, si no nos unimos a la supermente de la nueva Inteligencia Artificial, nosotros —los humanos— nos convertiremos pronto en gorilas en un zoo: pero, ¿y si esta perspectiva de permanecer de alguna manera fuera tiene sus propias ventajas? No en el sentido de que disfrutaremos de una nueva existencia estúpida e ignorante en nuestro zoo, siendo cuidados por la benévola IA, sino en un sentido mucho más radical: si asumimos que el eventual espacio de la Singularidad no será un espacio único omnipotente que lo controle todo, sino una mezcla inconsistente, ¿no proporcionará nuestra exclusión (parcial) de él un mínimo de libertad, de jugar con diferentes aspectos de la multifacética Singularidad? En un chiste sobre Auschwitz que circula entre los judíos, un grupo de ellos que fueron quemados en el campo se sientan en un banco del Paraíso y hablan de su sufrimiento, burlándose de ello.

Uno de ellos dice: “David, ¿recuerdas cómo te resbalaste de camino a la cámara de gas y moriste antes de que el gas te envolviera?”, etc. Paseando por el Paraíso, el propio Dios se acerca, los escucha y se queja de que no entiende la broma; uno de los judíos se acerca a él, le pone una mano en el hombro y lo consuela: “No estés triste. Tú no estabas allí, así que por supuesto no puedes entender el chiste”. La belleza de esta respuesta reside en la forma en que se refiere a la conocida afirmación de que Dios murió en Auschwitz, que allí no había ningún Dios: “no hubo Dios en Auschwitz” no implica que Dios no pueda entender el horror de lo que allí ocurrió (dios puede hacerlo fácilmente, es su trabajo hacerlo), sino que no puede entender el humor que genera la experiencia de Auschwitz. Lo que Dios no entiende (ni puede entender) es la obscena soberanía del espíritu humano que reacciona con la risa al propio espacio donde él (dios) está ausente. Sustituyan a Dios por la Singularidad y, tal vez, ésta sea nuestra posición en la Singularidad.

---

[1] G.W.F. Hegel, “Prólogo” *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, en Hegel II, trad. María del Carmen Paredes Martín, Madrid: Gredos (Biblioteca de grandes pensadores) 2010, p. 24.

[2] En lo que sigue, resumo mi aproximación a Hegel desarrollada en detalle en una serie de mis libros más recientes, especialmente en *Sex and the Failed Absolute*, Londres: Bloomsbury Press 2019.

[3] Véase Paul M. Livingston, *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism*, New York: Routledge 2012.

[4] No hay nada anti-izquierdista en tal postura de condena final — incluso se puede argumentar que todos los auténticos izquierdistas la suscriben. En la música rock, la máxima expresión de esta postura fue proporcionada por “The Weaver’s Answer”, una canción del grupo trotskista inglés Family. La canción, lanzada como single en 1969, describe la visión de la vida de un sujeto desde el punto de vista del “tejedor” (el destino, la muerte), donde incluso una vida familiar feliz acaba

en soledad y desesperación. El verdadero genio de Family se hace evidente cuando comparamos "The Weaver's Answer" con "Good News Bad News", la primera canción de su siguiente álbum Anyway (1970). Esta canción retoma el primer motivo melódico de "The Weaver's Answer", pero corta este motivo mientras las palabras se dedican a cuestionar desesperadamente el orden político existente, como "por qué cambiar las reglas / dicen los de arriba / a los de abajo / atrapados mirando hacia arriba". Este recorte de la línea melódica traduce muy bien la interrupción, el estallido violento que impide la formulación de una declaración completa de sabiduría (sobre la vanidad última de la vida). Esto, por supuesto, no implica de ninguna manera que sólo haya lugar para la amargura y la rabia en las canciones de Family: su mayor éxito "No Mule's Fool" es un maravilloso retrato de la feliz convivencia de un niño con su mula perezosa. Así, las tres canciones juntas ofrecen una tríada consistente de momentos de felicidad ordinaria, la universalización de estos momentos particulares de felicidad en una fatalidad básica de la vida y, finalmente, momentos singulares de resistencia desesperada a la fatalidad y la opresión.

[5] Se puede notar aquí una paradoja en la descripción que hace Livingston del edificio teórico de Badiou: aunque, según Livinsgton, Badiou opta por la consistencia en lugar de la totalidad, su visión no es que el universo sea un desorden inconsistente en el que sólo surgen espacios locales consistentes: en la medida en que concebimos el Ser como "todo lo que hay" (y en este sentido una totalidad), esta totalidad es consistente (tal y como se describe en la ontología de Badiou) — la inconsistencia sólo emerge a través de raras excepciones eventuales.

[6] En *Le Monde*, 29 de enero de 2015.

[7] Véase www.pressenza.com/2019/08/pia-klemp-refuses-the-grand-vermeil-medal-awarded-to-her-by-the-city-of-paris/.

[8] Véase https://en.wikipedia.org/wiki/AlterEgo.

[9] Véase www.fastcompany.com/90350006/watch-this-device-translate-silent-thoughts-into-speech.

[10] En una conversación privada.

[11] Véase la contribución de Jean-Pierre Dupuy en *Le Débat*, nº 129 (marzo-abril de 2004), citada en Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains* (París: Fayard 2012), 195.

[12] Gunther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* [*La caducidad del ser humano*] (Múnich: Beck 1956).

[13] Facebook está construyendo ahora su propio dispositivo de lectura de la mente, y preguntado por las implicaciones de la tecnología para la privacidad, Mark Zuckerberg dijo: "Presumiblemente esto sería algo que alguien elegiría usar". (Citado en www.theguardian.com/commentisfree/2019/aug/01/future-imperfect-robots-mind-reading-apps.) ¿En serio? ¿Presumiblemente según quién? ¿Por las agencias secretas que leen mi mente? ¿Así que si van a sondear mi mente sin

preguntarme y su lectura de la mente les dice que no quiero que ocurra, se desconectarán educadamente? Aunque los experimentos de cerebros conectados son todavía bastante rudimentarios y exigen efectivamente la participación voluntaria del sujeto, ya están surgiendo dilemas éticos —véase www.theguardian.com/science/2019/sep/22/brain-computer-interface-implants-neuralink-braingate-elon-musk.

[14] Me baso aquí en Jan de Vos, que plantea esta cuestión en su innovador trabajo sobre la pulsión de muerte digital (manuscrito).

[15] Citado en www.theguardian.com/us-news/2019/sep/07/pentagon-military-artificial-intelligence-ethicist.

[16] Esta triple estructura es elaborada en detalle por Gabriel Tupinambá en *The Desire of Psychoanalysis: Exercises in Lacanian Thinking,* Illinois: Northwestern University Press 2021.

[17] Véase Yuval Noah Harari, *Homo deus. A Brief History of Tomorrow*, Londres: Harvill Secker 2016.

[18] Harari, *Homo deus*, p. 338.

[19] Harari, *Homo deus*, p. 396.

[20] Harari, *Homo deus*, p. 305.

[21] Harari, *Homo deus*, Ibid.

[22] Harari, *Homo deus*, p. 306.

[23] Harari, *Homo deus*, p. 311.

[24] Harari, *Homo deus*, p. 397.

[25] Harari, *Homo deus*, p. 373.

[26] Harari, *Homo deus*, p. 346.

[27] Citado en https://elpais.com/elpais/2019/07/31/inenglish/1564561365_256842.html.

[28] J.G. Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, tr. José Luis Villicañas Berlanga, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1994, p. 350.

[29] Citado en Zdravko Kobe, "The Interface of the Universal: On Hegel's Concept of the Police", en *Philosophy and Society,* vol. 30, No. 1, pp. 101-121. disponible en línea en http://journal.instifdt.bg.ac.rs/index.php?journal=fid&page=article&op=view&path%5B%5D=728&path%5B%5D=624.

[30] G.W.F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, tr. H.S. Harris y Walter Cerf, Albany: SUNY Press 1977, p. 148.

[31] G.W.F. Hegel, *La Constitución de Alemania*, tr. Dalmacio Negro Pavón, Madrid: Tecnos 2010, pp. 66-67

[32] Kobe, "The Interface of the Universal", *op. cit.*

[33] Hegel, *La Constitución de Alemania*, pp. 49.

[34] Hegel, *La Constitución de Alemania*, p. 68.

[35] Kobe, "The Interface of the Universal", *op. cit.*

[36] Citado en www.theguardian.com/technology/2019/jan/20/shoshana-zuboff-age-of-surveillance-capitalism-google-facebook.

[37] Las citas no atribuidas que siguen son de https://waitbutwhy.com/2017/04/neuralink.html.
[38] Citado en www.nybooks.com/daily/2012/04/10/mind-outside-head-consciousness/.
Véase la presentación sistemática de la posición de Manzotti en *Tim Parks, Out of my Head: On the Trail of Consiousness*, Londres: Harvill Secker 2018.
[39] Desarrollé este modelo en el Teorema III de mi *Sex and the Failed Absolute*, Londres: Bloomsbury 2019.
[40] De forma limitada, esto ya se puede hacer: "Los médicos han convertido las señales cerebrales del habla en frases escritas en un proyecto de investigación que pretende transformar la forma de comunicarse de los pacientes con discapacidades graves en el futuro. El avance es el primero en demostrar cómo la intención de decir palabras concretas puede extraerse de la actividad cerebral y convertirse en texto con la suficiente rapidez para seguir el ritmo de una conversación natural" (citado en www.theguardian.com/science/2019/jul/30/neuroscientists-decode-brain-speech-signals-into-actual-sentences.)
[41] Resumido de https://en.wikipedia.org/wiki/Bezhin_Meadow.
[42] Citado en www.esquire.com/entertainment/tv/a29472259/succession-season-2-finale-ending-logan-smile-explained/.
[43] ¿No ocurre algo similar al final del tratamiento psicoanalítico? ¿No tiene también el analista que organizar un modo de que su paciente lo "mate", es decir, que rompa la transferencia al analista, que se deshaga de él sin sentirse en deuda con él? Tal sacrificio es algo que el estalinismo, con toda su obsesión por sacrificarse por el Partido, no puede permitirse.
[44] G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada 2010, p 389 [GW9, 173].
[45] Véase www.theguardian.com/world/2019/oct/04/paralysed-man-walks-using-mind-controlled-exoskeleton?CMP=fb_gu&utm_medium=Social&utm_source=Facebook#Echobox=1570182539
[46] Michael E. Zimmerman, "The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-Actualization?", en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 4, Nos. 1-2, 2008, disponible en http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/viewFile/107/213.
[47] Citado en Orlando Figes, *Natasha's Dance*, Londres: Allen Lane 2001, p. 447.
[48] Figes, *op. cit.,* p. 464.
[49] Véase Jacques Lacan, *Psicoanálisis. Radiofonía y Television*, tr. Oscar Massotta y Orlando Gimeno-Grendi, Barcelona: Anagrama 1977.
[50] La principal obra de Nicolas Malebranche es *Recherches de la vérité* (1674-75, la edición más disponible, París: Vrin 1975).
[51] Citado en Maria Chehonadskih, "Soviet Epistemologies and the Materialist Ontology of Poor Life: Andrei Platonov,

Alexander Bogdanov and Lev Vygotsky", (manuscrito inédito). Este capítulo tiene una gran deuda con el trabajo de Chehonadskih; todas las citas no acreditadas que siguen son de él.

[52] Sorprendentemente (o quizás no), encontramos un eco lejano de esta visión cósmica del comunismo, incluida la "construcción de dios", en Huey Newton, el fundador y principal teórico del Partido de las Panteras Negras: "Me gusta pensar que finalmente pasaremos a una etapa llamada 'piedad', en la que el hombre conocerá los secretos del principio y del fin y tendrá el control total del universo -y cuando digo el universo, me refiero a todo el movimiento y la materia". (*The Huey P. Newton Reader*, New York y Oakland: Seven Stories Press 2002, p. 189).

[53] El hecho de que un acontecimiento influya en otro "directamente", a distancia, traspasando de algún modo las coordenadas espacio-temporales, nos lleva casi espontáneamente a suponer que la realidad material discreta no lo es todo, que tiene que haber un nivel superior de contacto espiritual directo. Para un materialista estricto, la forma de evitar esta tentación espiritualista es relativizar el propio espacio: los fenómenos de "sincronicidad" demuestran que nuestras coordenadas espacio-temporales no son una especie de marco kantiano a priori de la realidad, que las distancias espaciales pueden "acortarse" en una constelación diferente de las ondas cuánticas que constituyen nuestra realidad última.

[54] Michael E. Zimmerman, "The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-Actualization?", en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 4, nos. 1-2, 2008, pp. 347-370, disponible en http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/viewFile/107/213 Las citas no atribuidas que siguen son de este ensayo.

[55] Citado en Zimmerman, *op. cit*., p. 348

[56] Entonces, ¿dónde deben situar los hegelianos de hoy el momento final de la historia? Hay un complemento cómico a la idea de Hegel de que el progreso histórico se mueve de Oriente a Occidente, culminando en la modernidad europea occidental. ¿No podríamos decir que, en el siglo XX, el centro de la historia se desplazó más hacia el Oeste, a los Estados Unidos, donde también se desplazó del Este al Oeste, de Nueva York a California? (Dejamos de lado aquí a los "hegelianos de San Luis", la primera escuela hegeliana estadounidense de la segunda mitad del siglo XIX: percibían el desarrollo de los Estados Unidos como el desplazamiento de la Costa Este hacia el centro que, esperaban, sería San Luis, y uno puede imaginar su decepción cuando vieron que Chicago superaba rápidamente a San Luis...). Y que en las últimas décadas el progreso parece haberse desplazado aún más hacia el Oeste, cruzando el Pacífico, culminando primero en Japón y ahora en China —pero como China es donde, para Hegel, comienza la historia, el círculo se cierra así, el final se une al principio en lo que no

puede sino parecer una gigantesca banda histórica de Moebius.
[57] Cadell Last, comunicación personal.
[58] Véase Adrian Johnston, "Divine Ignorance: Jacques Lacan and Christian Atheism" (manuscrito inédito). Las citas no acreditadas que siguen son de este texto.
[59] Véase Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality*, New York: Norton 1999, p. 74.
[60] Adrian Johnston, "Lacan's Endgame: Philosophy, Science, and Religion in the Final Seminars", en *Crisis and Critique*, número especial "Lacan", 2019.
[61] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, tr. Ramón Vallas Plana, Madris: Alianza 2000, §577, p. 604.
[62] Citado en www.theguardian.com/commentisfree/2018/dec/23/elon-musk-neuralink-chip-brain-implants-humanity.
[63] Citado en *op. cit*.
[64] Immanuel Kant, *Critica de la razón práctica*, tr. Dulce María Granja Castro, México: Fondo de Cultura Económica 2011, pp. 174-175.
[65] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza 2000, p. 45
[66] Véase https://in.mashable.com/culture/2054/indian-man-who-wants-to-sue-his-parents-for-giving-birth-to.
[67] G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada 2010, p. 771. [GW9, 360]
[68] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1969, p. 206.
[69] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, p. 207.
[70] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, p. 205.
[71] Citado en https://news.yahoo.com/dare-greta-thunberg-asks-world-leaders-un-152546818.html.
[72] Debo esta formulación a Dave Harvilicz, de Los Ángeles.
[73] G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Madrid: Abada, p. 95 [GW9, 29].
[74] G.W.F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Part I: Logic*, Oxford: Oxford University Press 1982, p. 286 (§ 212, *Addition*).
[75] G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Madrid: Abada, p. 639 [GW9, 295].
[76] Probablemente no haya ningún libro mío en el que no me refiera a esta imagen al menos una vez.
[77] Véase Ryszard Kapuscinski, *Shah of Shahs*, New York: Vintage Books 1992.
[78] Véase www.theguardian.com/uk-news/2019/jun/25/woman-93-arrested-as-a-dying-wish-after-being-good-all-her-life.
[79] Por supuesto, también se puede leer el Joker en sentido contrario y afirmar que el acto que constituye la figura principal como "Joker" es un acto autónomo mediante el cual supera las circunstancias objetivas de su situación. Se identifica con su destino, pero esta identificación es un acto libre, es decir, en él se postula como una figura única de la subjetividad... Sin

embargo, tal lectura va en contra del espíritu de la película.

[80] Gabriel Tupinambá. *The Desire of Psychoanalysis: Exercises in Lacanian Thinking,* Illinois: Northwestern University Press 2021, p. 124.

[81] Deleuze, *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press 1994, pp. 104-105.

[82] Citado en https://variety.com/2019/film/reviews/captive-state-review-1203164121/.

[83] Işık Barış Fidaner, comunicación personal.

[84] En una comunicación privada.

[85] Robert Brandom, *The Spirit of Trust*, Cambridge: Harvard University Press 2019, p. 20.

[86] Cuando Hegel afirma que la autoconciencia es la verdad de la conciencia, ¿no implica esto que la normatividad es el fundamento oculto de la facticidad, y no al revés —reduccionista—? Así pues, no basta con oponer el mundo no normativo de la realidad objetiva y el universo subjetivo deóntico de los valores y compromisos: en un cierto nivel básico, su distinción desaparece. Para un materialista vulgar, la distinción desaparece cuando damos cuenta de la emergencia de la dimensión normativa a partir de un proceso complejo que tiene lugar en la realidad objetiva (cuando deducimos el deber del ser), mientras que como verdaderos dialécticos tenemos que asumir que toda (visión de) la realidad objetiva sigue siendo irreductiblemente normativa: la realidad no es un simple hecho sino algo que tiene que apoyarse en la normatividad simbólica. Así es como Lacan leyó la ontología aristotélica, más precisamente, su definición de la esencia, *to ti ēn einai*: su traducción literal "lo-que-era-a-ser" implica un gesto del Maestro, es "lo que-habí-de-ser". Y ¿no apunta Hegel en la misma dirección cuando opone la noción estándar de verdad como *adaequatio intellectus ad rem* a la noción superior de verdad como adecuación de la cosa misma a su concepto? ¿No implica este concepto superior de verdad una dimensión deóntica en la cosa misma, que no es sólo lo que es, sino que tiene que ser medida por un estándar normativo inmanente? Una mesa no es sólo una mesa, también puede ser en distinto grado "una mesa verdadera", una mesa adecuada a su concepto — una mesa inestable y torcida no es una mesa verdadera.

[87] Las traducciones al inglés de las tres conferencias clave de este seminario están disponibles en *Lacanian Ink* 50 (New York 2017).

[88] Jacques-Alain Miller, citado en *Lacanian Ink* 50, p. 29.

[89] Miller, *op. cit*., p. 31.

[90] Por cierto, Miller se equivoca totalmente cuando afirma que esta búsqueda de lo real puro "llevó a Lacan a la misma zona que *Edipo en Colono*, donde se encuentra la ausencia absoluta de caridad, de fraternidad, de cualquier sentimiento humano: ahí es donde nos lleva la búsqueda de lo real despojado de sentido" — pero ¿representa realmente *Edipo en Colono* ese "real despojado de sentido"? El Edipo moribundo

no se caracteriza por la "ausencia absoluta de todo sentimiento humano", sino que persigue un objetivo muy "humano", calculando cuidadosamente a quién perjudicará su próxima muerte y a quién ayudará. Elige morir cerca de Atenas para que su Tebas se vea privada de los beneficios que supone ser el lugar de su muerte.

[91] Miller, *op. cit*., p. 120.

[92] Miller, *op. cit.*, p. 121.

[93] Miller, *op. cit.*, p. 125.

[94] Me baso aquí en Anthony Uhlmann, "The same and the other: Beckett's The unnameable, Derrida and Levinas," *Law Text Culture* 3/1997, pp. 127-147. Disponible en línea en http://ro.uow.edu.au/ltc/vol3/iss1/9.

[95] Conversación privada.

[96] Gilles Deleuze, "The Exhauted", en *Substance: A Review of Theory and Literary Criticism* 78 (Vol. 24 No. 3), 1995, p. 7.

[97] Uhlmann, *op. cit.*

[98] Uhlmann, *op. cit.*

[99] *The Beckett Trilogy*, Londres: Picador 1979, p. 317.

[100] *The Beckett Trilogy*, p. 283.

[101] *The Beckett Trilogy*, p. 336.

[102] *The Beckett Trilogy*, p. 352.

[103] *The Beckett Trilogy*, p. 275.

[104] Véase Michel Chion, *La voix au cinéma*, París: Cahiers du Cinema 1982.

[105] Uhlmann, *op. cit*.

[106] Véase Alenka Zupančič, "Oedipus or the Excrement of the Signifier", en *Ojdip v Kolonu* (en esloveno), Liubliana: Analecta 2018.

[107] Zupančič, *op. cit*., p. 154.

[108] *Op. cit*., p. 171.

[109] Véase Jean-Joseph Goux, *Oedipus, Philosopher*, Stanford: Stanford University Press 1993.

[110] Véase Giorgio de Santillana y Herta von Dechend, *Hamlet's Mill*, Boston: Nonpareil Books 2014.

[111] Citado en http://classics.mit.edu/Sophocles/colonus.html. "El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene. Porque, cuando se deja atrás la juventud con sus irreflexivas locuras, ¿qué pena se escapa por entero? ¿Cuál de los sufrimientos no está presente? Envidia, querellas, discordia, luchas y muertes, y cae después en el lote, como última, la despreciable, endeble, insociable, desagradable vejez, donde vienen a parar todos los males peores." Sófocles. "Édipo en Colono", en *Tragedias*, tr. Assela Alamillo, Madrid: Gredos, 1225 ss., p. 559.

[112] Uno puede imaginarse fácilmente un clip propagandístico similar de mal gusto que movilice el hecho de que, en las lenguas eslavas del sur, el término vulgar para la felación es "fumar un pene". Así, en lugar de los habituales paquetes de cigarrillos con fotos que muestran los horrores de las

enfermedades causadas por el tabaquismo, podría haber una foto de la cara de una mujer atractiva con los labios chupando un pene, con la inscripción en letras grandes: "¡Fuma un pene, no un cigarrillo! Es mucho más sano". Los clips de propaganda televisiva que los acompañan deberían mostrar a un médico "serio" explicando con gráficos por qué la felación es mejor que fumar: un esperma tragado no es en absoluto peligroso para nuestra salud, sino que tiene muchas vitaminas buenas...

[113] Véase Mladen Dolar, "Oedipus at Colonus", en *Ojdip v Kolonu* (en esloveno), Liubliana. Analecta 2018.

[114] Jaques-Alain Miller, "Un reel pour le XXIe siecle", en *Un reel pour le XXIe siecle*, París: Scilicet 2013. Traducción al inglés disponible en www.congresamp2014.com/en/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme_Jacques-Alain-Miller.html.

[115] Miller, *op. cit.*

[116] Me baso aquí en Alenka Zupančič, *Why Psychoanaysis?*, Uppsala; NSU Press 2008.

[117] Véase Angela Nagle, *Kill All Normies,* New York: Zero Books 2017.

[118] Cuando Trump fue elegido presidente, un par de editores me pidieron que escribiera un libro que sometiera el fenómeno Trump a una crítica psicoanalítica, y mi respuesta fue que no necesitamos el psicoanálisis para explorar la "patología" del éxito de Trump: lo único que hay que psicoanalizar es la estupidez irracional de las reacciones liberales de la izquierda ante él, la estupidez que hace cada vez más probable que Trump sea reelegido. Para utilizar lo que quizás sea el punto más bajo de las vulgaridades de Trump, la izquierda aún no ha aprendido a agarrar a Trump por el p...

[119] Citado en www.nationalreview.com/2016/03/donald-trump-hegel-sartre-explain-trump-rise/.

[120] Citado en www.e-flux.com/journal/97/251199/apocalypse-without-kingdom/.

[121] Jean-Pierre Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu: Essai de métaphysique nucléaire*, París: Desclee de Brouwer 2019.

[122] Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu*, p. 79.

[123] Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu*, p. 61.

[124] Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu*, p. 139.

[125] Todd MacGowan, *Emancipation After Hegel*, New York: Columbia University Press 2019, p. 53.

[126] Karl Marx. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras Escogidas*, Moscú: Progreso, p. 95 [MEW 8/115].

[127] Esta opción fue explorada por Frank Ruda, *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Lincoln: University of Nebraska Press 2016.

[128] Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, París: Editions du Seuil 2005, p. 19.

[129] Jean-Pierre Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu*, p. 205.

[130] Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu*, pp. 207-208.
[131] Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu*, p. 177.
[132] Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu*, p. 199.
[133] Citado en www.politicsweb.co.za/opinion/ramaphosa-must-explain-comment-of-white-people-and. Además, hay otro problema: Ramaphosa es uno de los empresarios sudafricanos más ricos, con más de 500 millones de dólares. Así que, si hablamos de redistribuir la riqueza, ¿no habría que echarlo también a la olla para que hierva lentamente? (¿O sólo pretendemos sustituir a la vieja clase blanca por la nueva clase dirigente negra, con la mayoría negra estancada en la misma pobreza).
[134] Se puede, por supuesto, adoptar una visión distanciada, centrándose en las grandes épocas de nuestra Tierra y afirmar que, aunque la humanidad provoque la destrucción de la mayor parte de la vida en el planeta, esto será, para alguien que explore la Tierra dentro de un millón de años, una catástrofe menor comparable a la que provocó la extinción de los dinosaurios. ¿No es entonces la idea del Antropoceno como una nueva época geológica un caso de arrogancia humana, de exageración de nuestra importancia? Véase www.theatlantic.com/science/archive/2019/08/arrogance-anthropocene/595795.
[135] Por supuesto, también podemos imaginar una postura religiosa-fundamentalista positiva ante un apocalipsis nuclear: no tenemos que temerlo porque para nosotros, verdaderos creyentes, no será el final sino un nuevo comienzo: Dios nos llevará a su reino.
[136] Todd MacGowan, *Emancipation After Hegel*, New York: Columbia University Press 2019, p. 212.
[137] Por cierto, Mao insiste enfáticamente en que las contradicciones son eternas, que estarán ahí también en el comunismo, pero ¿acaso esto lo hace mejor?
[138] Es fácil observar cómo esta oposición se hace eco de las dos formas opuestas de concebir la noción de castración (simbólica): la negativa, en la que la castración designa un obstáculo opresivo que debemos abolir para liberar la productividad creativa del sujeto; y la positiva, en la que la castración designa el obstáculo (o la pérdida) que abre y sostiene el propio dominio al que impide el acceso, de modo que al abolir la castración perdemos lo que queríamos salvar. La paradoja de la castración es esta elección forzada: la Cosa deseada sólo puede ser abordada de forma reducida; si lo quieres todo, lo pierdes todo.
[139] Véase Alexander Luria, *The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory*, Cambridge: Harvard University Press 1987.
[140] ¿Y no ocurre lo mismo con Hegel? En los relatos de la historia de la filosofía, aparece como una especie de eslabón perdido, un mediador, un punto de paso, entre la metafísica

pre-trascendental que explora la estructura racional del universo y el historicismo evolucionista anti-metafísico del siglo XIX; sin embargo, si se mira más de cerca, queda claro que su pensamiento está en exceso con respecto a lo que viene antes y después de él — en el pensamiento de Hegel, se hace visible algo que queda inmediatamente ocluido en el pensamiento post-hegeliano.

[141] Véase Harari, *op. cit*., p. 396.

[142] Thomas Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge: MIT 2004, p. 620.

[143] Metzinger, *op. cit.*, p. 621.

[144] Samo Tomšič, *The Labour of Enjoyment*, Berlín: August Verlag 2019. Los números entre paréntesis se refieren a las páginas de este libro.

[145] Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos 2*, tr. Tomás Segovia, México Siglo XXI 2009, p. 771.

[146] G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada 2010, p 269 [GW9, 114-115].

[147] El término fue elaborado por Samo Tomšič, *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan,* Londres: Verso Books, 2015.

[148] Citado en www.cbc.ca/radio/thecurrent/the-current-for-sept-26-2019-1.5297326/a-simple-clear-case-why-edward-snowden-thinks-u-s-congress-will-support-the-trump-ukraine-whistleblower-1.5297327.

[149] Citado en https://edition.cnn.com/2019/04/23/politics/bernie-sanders-impeachment-cnn-town-hall/index.html.

[150] Véase Todd MacGowan, *Capitalism and Desire*, Cambridge: Cambridge University Press 2016.

[151] Jacques Lacan, *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, tr. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires: Paidós 1973, pp. 282-283.

[152] Resumo aquí mi lectura detallada de la película. Véase "Matrix, o las dos caras de la perversión", en *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*, tr. Ramón Vilà Vernis, Madrid: Debate 2006.

[153] Karl Marx, *El Capital, Tomo 1/Vol. 3*, tr. Pedro Scaron, México: Siglo XXI 2009, p. 944.

[154] Maurizio Lazzarato, *Gouverner par la dette*, París: Les prairies ordinaires 2012, p. 10.

[155] Gerard Lebrun, *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, París: Éditions du Seuil 2004, p. 311.

[156] Karl Marx, *El Capital, Tomo 1/Vol. 1*, tr. Pedro Scaron, México: Siglo XXI 2009, p. 188. Traducción al ingles citada por Zizek: "in the circulation M-C-M, both the money and the commodity represent only different modes of existence of value itself, the money its general mode, and the commodity its particular, or, so to say, disguised mode. It is constantly changing from one form to the other without thereby becoming lost, and thus assumes an automatically active character …

Value, therefore, being the active factor in such a process, and assuming at one time the form of money, at another that of commodities, but through all these changes preserving itself and expanding, it requires some independent form, by means of which its identity may at any time be established. And this form it possesses only in the shape of money. It is under the form of money that value begins and ends, and begins again, every act of its own spontaneous generation."

[157] Freud afirmaba que al final del análisis el autosabotaje patológico del sujeto (en el que encontramos goce) es sustituido por (nuestra aceptación de) la miseria común a la que tenemos que enfrentarnos como un hecho libidinalmente indiferente, es decir, como nuestra suerte. La exigencia de un distanciamiento entre el Otro digital en su estupidez de máquina ciega y el aura de Amo secreto que se aferra a él es, pues, otro ejemplo de cómo debemos interrumpir el cortocircuito entre la estructura de la realidad externa (y sus limitaciones) y lo real-imposible que pertenece a nuestra vida psíquica.

[158] Jacques Lacan, *L'angoisse*, seminario inédito, conferencia del 13 de mayo de 1963.

[159] Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow*, Cambridge: MIT Press 2003, p. 192.

[160] Me baso aquí en Alenka Zupančič, "Greta", *Delo*, Liubliana, 28 de septiembre de 2019, p. 7 (en esloveno).

[161] Citado en www.thelocal.it/20190419/were-not-here-for-selfies-greta-thunberg-takes-on-the-italian-government.

[162] Fredric Jameson dio una pista en esta dirección cuando señaló que la envidia resurgirá como un tema central en una sociedad comunista.

[163] Véase www.dailymail.co.uk/news/article-7418059/Australian-porn-star-Tyi-Starr-sell-video-showing-GIVING-BIRTH.html.

[164] Peter Sloterdijk, "Warten auf den Islam", en *Focus* 10/2006, p. 84.

[165] Tupinambá, *The Desire of Psychoanalysis: Exercises in Lacanian Thinking*, p. 77

[166] Todd MacGowan, *Emancipation After Hegel*, p. 138.

[167] Todd MacGowan, *Emancipation After Hegel*, p. 138.

[168] Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Londres: Penguin Books 2007, p. 871.

[169] MacGowan, *op. cit*., p. 212.

[170] Sin embargo, en la medida en que el Inconsciente elude el espacio de la Singularidad, surge la pregunta: ¿es este Inconsciente sólo el Inconsciente de un sujeto singular que también elude la Singularidad, o podemos hablar de un Inconsciente "colectivo", no en el sentido junguiano sino en el sentido de una textura virtual que habita en el espacio entre el ser y el no-ser, persistiendo allí y dejando sus huellas en la realidad aunque no esté presente en ninguna parte de ella? La respuesta a esta pregunta depende de la respuesta a otra: ¿qué

forma del “gran Otro” (simbólico-virtual) sobrevive a nuestra entrada en la Singularidad?

[171] Véase www.etymonline.com.

[172] Véase https://en.wikipedia.org/wiki/Interface_(computing).

[173] Para saber cómo planea hacerlo Neuralink, véase “Elon Musk unveils Neuralink’s plans for brain-reading ‘threads’ and a robot to insert them”, en www.theverge.com/2019/7/16/20697123/elon-musk-neuralink-brain-reading-thread-robot. Además, véase, entre otros muchos informes, “A Direct Brain-to-Brain Interface in Humans” (Interfaz directa cerebro-cerebro en humanos), cuyo resumen es el siguiente: “Describimos la primera interfaz directa cerebro-cerebro en humanos y presentamos los resultados de los experimentos realizados con seis sujetos diferentes. Nuestra interfaz no invasiva, demostrada originalmente en agosto de 2013, combina la electroencefalografía (EEG) para el registro de señales cerebrales con la estimulación magnética transcraneal (TMS) para la entrega de información al cerebro. Ilustramos nuestro método utilizando una tarea visuomotora en la que dos humanos deben cooperar a través de la comunicación directa cerebro-cerebro para lograr un objetivo deseado en un juego de ordenador. La interfaz cerebro-cerebro detecta las imágenes motoras en las señales de EEG registradas por un sujeto (el “emisor”) y transmite esta información por Internet a la región de la corteza motora de un segundo sujeto (el “receptor”). Esto permite al emisor provocar una respuesta motora deseada en el receptor (una pulsación en un panel táctil) a través de la EMT. Cuantificamos el rendimiento de la interfaz cerebro-cerebro en términos de la cantidad de información transmitida, así como las precisiones alcanzadas en (1) la decodificación de las señales del emisor, (2) la generación de una respuesta motora del receptor tras la estimulación, y (3) la consecución del objetivo general en la tarea visuomotora cooperativa. Nuestros resultados demuestran la existencia de una forma rudimentaria de transmisión directa de información de un cerebro humano a otro por medios no invasivos” (https://interestingengineering.com/brainnet-is-the-worlds-first-non-invasive-brain-to-brain-interface).